MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80062-2

AUTHOR:

NAVILLE, ERNEST

TITLE:

LES PHILOSOPHIES NEGATIVES

PLACE:

PARIS

DATE:

1900

Master Negative #

91-80062-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

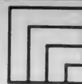
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

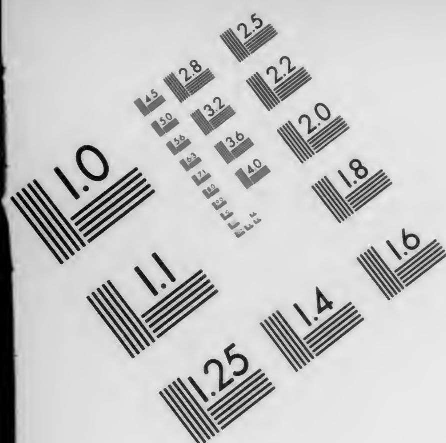
140	Naville, Ernest 1816-1909	
N22		Les philosophies négatives.
Paris	1900.	O. 263+[1] p.
	207269	

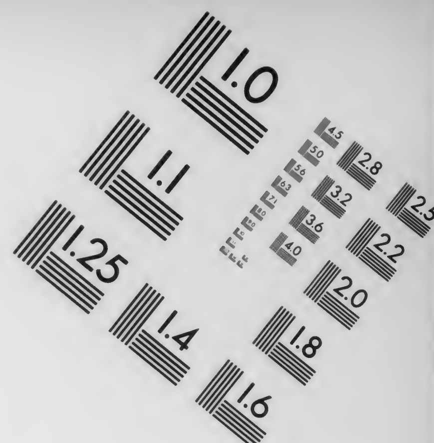
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/14 INITIALS G.G.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





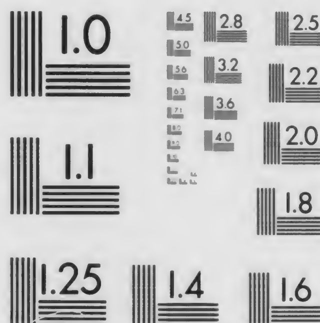


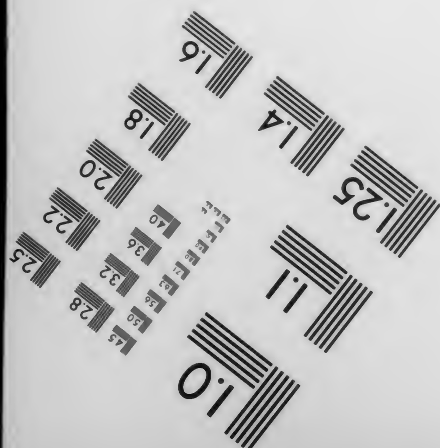
AIIM

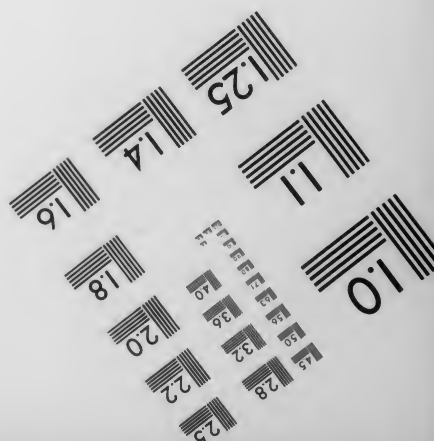
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

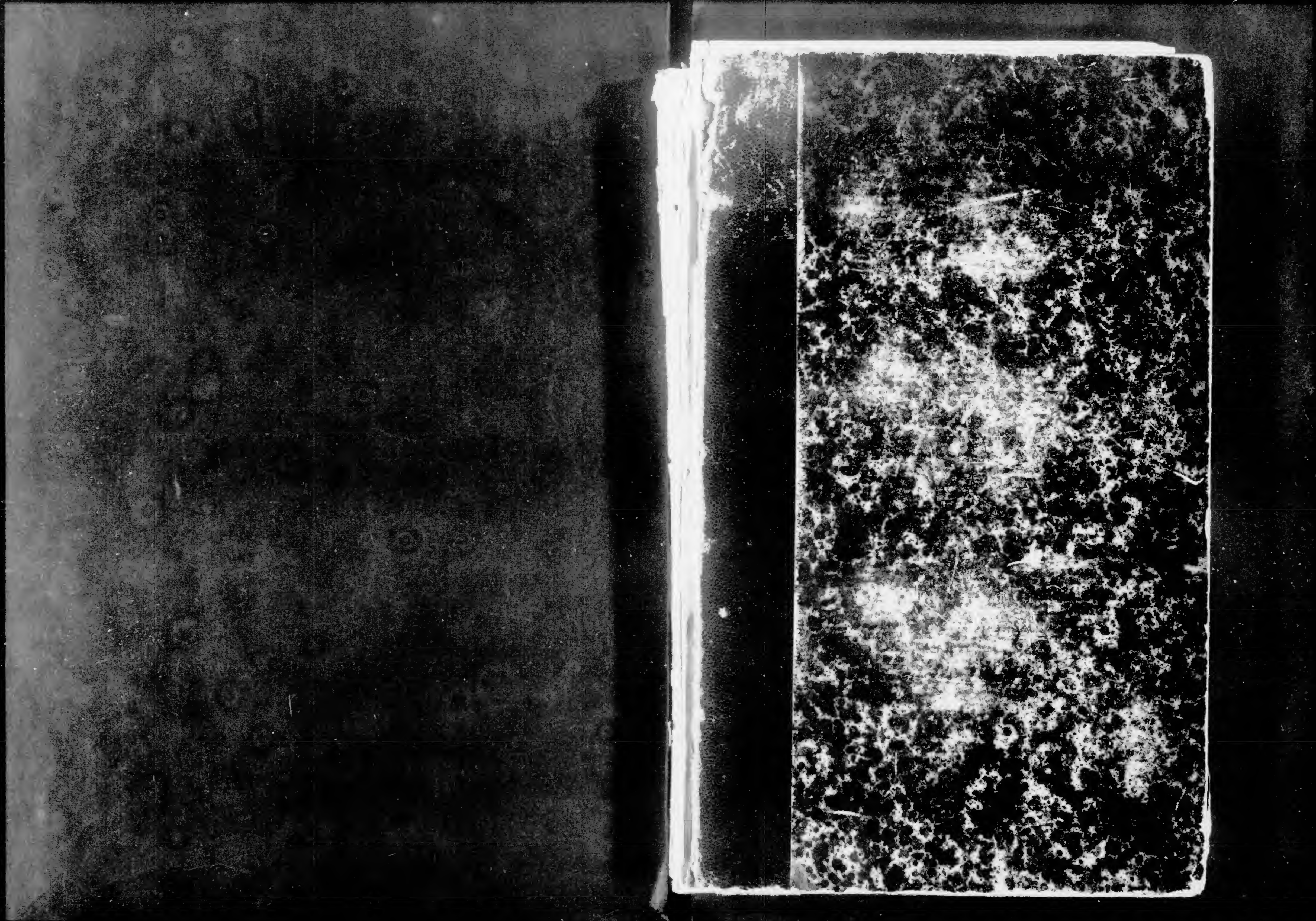








MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.





LES

PHILOSOPHIES NÉGATIVES

Du même Auteur

OEUVRES PHILOSOPHIQUES

La Logique de l'hypothèse, in-8°, 2me édition . .	Fr.	5 —
La Physique moderne, in-8°, 2me édition . . .	»	5 —
Le libre arbitre, in-8°, 2me édition	»	5 —
La Définition de la Philosophie	»	5 —
La Science et le Matérialisme, in-12	»	1 —
Maine de Biran, sa vie et ses pensées, in-12, 3me éd.	»	3 50
Œuvres inédites de Maine de Biran, 3 vol. in-8°.	»	18 —

Bibliothèque de philosophie contemporaine

LES PHILOSOPHIES NÉGATIVES

PAR

ERNEST NAVILLE

ASSOCIÉ ÉTRANGER DE L'INSTITUT DE FRANCE
MEMBRE OU CORRESPONDANT DES ACADÉMIES DE PALERME, DE ROVERETO, DE SAVOIE
DE BELGIQUE ET DE L'ATHÉNÉE DE VENISE



PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE & Cie
FÉLIX ALCAN, Editeur,
108, Boulevard St-Germain, 108.
1900

GENÈVE
IMPRIMERIE W. KÜNDIG & FILS

INTRODUCTION

Dans un volume publié il y a quelques années [1], j'ai cherché à déterminer la nature de la philosophie, en dissipant des confusions d'idées qui en font souvent méconnaître le vrai caractère. Il suffira de rappeler brièvement ici les conclusions de ce travail.

Les diverses sciences s'occupent chacune d'une classe particulière de faits dont elles cherchent l'explication. La philosophie se pose en face de la totalité des données de l'expérience, c'est-à-dire de la partie du monde qu'il nous est possible de connaître, et c'est là son objet. La philosophie, distinguée des sciences particulières avec lesquelles on la confond souvent, est l'étude du problème universel. Elle procède à sa tâche sous l'influence de la re-

[1] *La Définition de la philosophie*, un volume in-8°, de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, Genève et Bâle, Georg, 1894.

cherche de l'unité qui est la fonction la plus haute de la raison, et aspire à trouver une détermination d'un principe premier qui lui fournisse une explication de l'origine et de la destination de l'univers. On peut donc dire que toute philosophie est un monisme, et que tout monisme est une philosophie[1]. Quelques matérialistes contemporains veulent accaparer le terme de monisme, et revêtir ainsi leur doctrine du prestige que l'idée de l'unité aura toujours pour les esprits spéculatifs. Il y a là une tentative d'usurpation qui doit être réprimée.

Cette idée de la philosophie se montre avec éclat dans l'Inde ancienne. On voit, dans l'une de ses principales écoles, la pensée s'enivrer de l'idée de l'unité au point de ne voir qu'une illusion dans la croyance à la réalité de phénomènes multiples. En Grèce, le besoin de l'unité cherche à se satisfaire dans les synthèses hardies et prématurées des écoles d'Ionie et d'Italie pour aboutir, dans l'œuvre de Parménide, à une négation des réalités expérimentales qui rappelle les plus hardies des spéculations des Indous. Socrate donne à la pensée une direction morale et pratique ; mais après lui, et par

[1] Le mot *monisme* n'est pas encore admis par l'Académie française. Son origine est si récente qu'il ne figure que dans le supplément du dictionnaire de Littré.

son influence dont il n'avait pas compris toute la portée, l'esprit spéculatif reparaît avec puissance dans les travaux de Platon, d'Aristote et de leurs successeurs.

Chez les modernes, Descartes trace d'une main hardie le programme de la philosophie dont il altère seulement l'idée par une erreur de méthode. S'élever à la conception d'un principe premier et trouver dans la nature de ce principe l'explication générale des phénomènes de l'univers, telle est son ambition. Spinoza, Leibniz, Malebranche, malgré la diversité de leurs doctrines, marchent tous, en ce qui concerne l'idée de la philosophie, sur les traces de ce puissant initiateur. Au XVIII[e] siècle, cette conception s'obscurcit. Sous l'influence de Locke et de l'école écossaise, la psychologie devient l'objet principal des études, et laisse plus ou moins dans l'ombre la recherche d'une solution du problème universel. Kant n'admet pas la valeur des recherches de la métaphysique et sacrifie la science pour sauver la morale. Une réaction puissante ne tarde pas à se produire en Allemagne. En inaugurant son cours à l'Université de Berlin, le 22 octobre 1818, Hegel, après avoir signalé la tendance des écoles empiriques « à laisser dans l'oubli les intérêts les plus élevés de l'esprit, » s'exprimait au sujet

de l'œuvre de Kant dans ces paroles qui ne sont pas exemptes d'arrogance : « De nos jours, « la prétendue philosophie critique est venue « prêter son appui à cette doctrine (l'empirisme) « en ce qu'elle assure avoir démontré que nous « ne pouvons rien savoir touchant l'éternel et « l'absolu. Cette prétendue connaissance s'est « cependant attribué le nom de philosophie, et « il n'y a rien qui soit aussi bienvenu des « esprits et des caractères superficiels, rien « que ceux-ci accueillent avec plus d'empres- « sement que cette doctrine de l'impuissance « de la raison, par laquelle leur propre igno- « rance et leur propre nullité prennent une « importance et deviennent comme le but de « tout effort et de toute aspiration intellectuelle. « Que la connaissance de la vérité nous est « refusée, et que ce qui nous est donné de con- « naître, c'est l'être contingent et phénoménal : « voilà la doctrine qui a fait, et qui fait toujours « du bruit, et qui a la haute main dans la phi- « losophie[1]. » Il ne s'agit nullement ici d'apprécier la valeur de la construction de Hegel, moins encore d'approuver sa méthode, mais de constater cette revendication énergique des droits et de la valeur des recherches de la phi-

[1] *Logique de Hegel*, traduction Véra, tome I, pages 167 et 168.

losophie plus ou moins méconnus par les écrivains du XVIIIe siècle.

La France est entrée, un peu plus tard, dans les mêmes voies, et il est facile de signaler chez des écrivains contemporains une vue nette des conditions de la pensée spéculative. « Une « théorie a un caractère philosophique, écrit « M. Rauh, quand elle a pour objet de satisfaire le besoin d'unité de l'esprit[1]. » M. Liard nous dit : « Toute métaphysique prétend déduire « l'explication générale des choses de la notion « du premier principe[2]. » M. Fouillée rappelle que la philosophie a pour but une *synthèse de l'univers*, et que la probabilité d'une hypothèse philosophique se mesurera « au degré d'intelligibilité qu'elle aura répandu sur l'univers[3]. »

Tel est l'objet de la philosophie, ou de la métaphysique, au sens habituel de ce terme[4]. Quelle est sa méthode ? Celle de toutes les sciences ; méthode qui indique et prescrit ces trois actes de la pensée : Observer, supposer,

[1] *Revue de métaphysique et de morale*. Mars 1896, page 231.
[2] *La Science positive et la Métaphysique*, page 420.
[3] *L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, Alcan, 1889, page XV.
[4] Voir dans les *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques* de juin 1895, un mémoire sur la métaphysique expérimentale, considérée comme une science particulière distincte de la philosophie.

vérifier. *La méthode consiste à observer les faits, puis à chercher des hypothèses qui, développées par le raisonnement, produisent un système d'accord avec les données de l'expérience.* C'est la méthode unique qui doit être celle de la philosophie comme de toutes les sciences particulières[1]. Quand cela sera bien compris, les luttes séculaires de l'empirisme et du rationalisme prendront fin. Cette vue juste de la méthode a des conséquences importantes.

L'opposition souvent établie entre la philosophie et les sciences expérimentales provient d'une double erreur. On pense que les sciences expérimentales établissent les lois des phénomènes par l'observation seule, sans intervention de l'hypothèse, et on admet que la philosophie a la prétention de construire ses doctrines *a priori*. Cette prétention, qui est celle du rationalisme, est repoussée à bon droit par les savants qui savent que l'observation des faits est la seule base d'une science vraie. Ces deux erreurs sont détruites par une vue juste de la méthode. Loin qu'il y ait opposition entre les sciences particulières et la philosophie, il existe entre elles la plus étroite union, puisque les

[1] Voir *La Logique de l'hypothèse*, dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan.

résultats des sciences particulières constituent l'objet de l'observation de la philosophie, qui n'a de valeur que si elle formule ses hypothèses en présence de l'ensemble des données de l'expérience.

Les mêmes réflexions s'appliquent à l'opposition si souvent signalée entre la philosophie et la religion. L'opposition est réelle entre les croyances religieuses et telle doctrine philosophique, mais elle n'existe pas entre la philosophie en général et la religion. L'opposition serait réelle si, au nom de la religion, on voulait introduire l'autorité du dogme dans la philosophie, puisque la philosophie est, par essence, une recherche rationnelle. Mais, lorsqu'on a l'idée de la méthode vraie, on comprend que le contenu des dogmes, en ce qui concerne les grands problèmes que se pose l'esprit humain, peut s'offrir au philosophe à titre d'hypothèses à examiner. S'il estime que c'est dans les données traditionnelles de la religion que se trouvent les meilleures solutions de ces problèmes, il en résulte que, pour lui, entre la philosophie et la religion, il y a, non pas une identité, mais une réelle harmonie[1].

[1] Voir *La Philosophie et la Religion*, un volume de la petite bibliothèque du chercheur. Lausanne, Imer éditeur, 1887.

Telle est la nature de la philosophie déterminée par son objet et par sa méthode. Tout le monde n'est pas appelé à cultiver cette science. Grand est le nombre des hommes qui, absorbés par les nécessités de la vie temporelle, par les bruits de l'industrie, par les événements politiques, n'éprouvent aucun désir d'aborder les hautes spéculations de la pensée. Au delà des horizons prochains, ils ne cherchent rien. D'autres ont une foi religieuse qui leur suffit, et ils n'éprouvent pas le besoin d'étudier les rapports qui peuvent exister entre cette foi et les tendances de la raison spéculative. Il ne serait pas prudent de conseiller à tout le monde d'aborder l'étude du problème universel. Cette étude exige un effort de l'intelligence qui, pour certaines natures, aurait pour effet, non pas d'élargir et d'élever la pensée, mais de la troubler. Pour être appelé aux recherches de la philosophie, il faut éprouver le besoin de l'unité. Ce besoin, qui est la plus haute fonction de la pensée, n'est souvent qu'une étincelle enfouie sous la cendre des préoccupations de la vie temporelle ; mais il existe virtuellement chez tous, et se manifeste lorsque la culture de l'intelligence atteint un certain degré. L'histoire de la pensée humaine le prouve ; et l'on peut quelquefois constater avec étonnement

l'apparition des éléments spéculatifs de la pensée chez quelques individus appartenant aux races inférieures de l'humanité. En rendant compte de l'état intellectuel des Bassoutos, M. Casalis parle d'un indigène qui se posait des questions douloureuses, disait-il, parce qu'il ne savait pas y répondre, sur la cause générale des phénomènes du monde. Il parle d'un autre indigène, qui déclarait avoir souvent pleuré parce qu'il ne savait pas pourquoi le monde existe, d'où il venait lui-même et où il allait[1]. Ces faits sont exceptionnels, comme le remarque sir John Lubbock[2] ; mais l'exception révèle la règle. Lorsqu'un arbre qui ne fleurit pas à l'ordinaire dans notre climat produit des fleurs et des fruits, dans un été exceptionnellement chaud, personne ne pense que la chaleur eût pu produire des fleurs et des fruits dont l'arbre n'aurait pas possédé la cause. Il en est ainsi de l'âme humaine. Les lois fondamentales de la raison ne sauraient procéder du dehors, et la conscience qu'en acquièrent quelques individus démontre qu'elles existent virtuellement chez tous.

La philosophie est donc la recherche de la

[1] Les *Bassoutos*, par E. Casalis. Paris 1859, pages 251 à 253.
[2] *Les Origines de la civilisation*, page 200 de la traduction française.

détermination d'un premier principe à partir duquel on puisse fournir une explication rationnelle des données générales de l'expérience. La tentative peut-elle aboutir? N'est-elle qu'un rêve? une simple fantaisie artistique? une chimère de l'orgueil? J'expliquerai par une comparaison la nature et le but du travail que le lecteur a dans les mains. Voici un édifice sur la façade duquel on lit cette inscription : *Les Systèmes de philosophie*. En y entrant, on peut y trouver et y comparer les diverses solutions proposées du problème universel. Mais le long de l'avenue qui y conduit, sont placés des hommes qui vous arrêtent en vous disant : « N'en-« trez pas là ; vous perdriez votre temps. Ce que « vous cherchez c'est l'introuvable, ce que vous « voulez savoir c'est l'inconnaissable. » Parmi ces hommes, les uns n'admettent pas que l'esprit humain puisse atteindre aucune vérité, ils professent un doute universel. D'autres acceptent la valeur des sciences particulières, mais déclarent la raison incapable de rien savoir au delà des bornes de l'expérience. D'autres enfin ont des croyances relatives au principe et à la destination du monde, mais leurs croyances ont une origine autre que la raison dont ils nient la valeur pour des questions de cet ordre. Ces hommes sont des philosophes parce qu'ils s'occupent du problème universel, mais ils s'en occupent pour déclarer la solution impossible, c'est-à-dire que, en demeurant des philosophes, ils nient la valeur de toutes les solutions affirmatives pour lesquelles je réserve le nom de Systèmes. Leurs doctrines sont donc des *philosophies négatives*. Ce sont ces philosophies dont j'ai entrepris l'étude en les ramenant à sept : le *Scepticisme*, le *Traditionalisme*, le *Positivisme*, le *Dualisme*, le *Criticisme*, le *Mysticisme*, l'*Eclectisme*. Mon but serait atteint si j'engageais quelques-uns de mes lecteurs à ne pas se laisser arrêter par les arguments de ces écrivains, et à aborder l'étude des philosophies affirmatives. Ils auront alors à se renseigner sur les diverses solutions proposées pour le problème universel ; ils devront les étudier avec un esprit libre de préjugés, et accepter celle qui leur paraîtra satisfaire le mieux les aspirations de leur raison, de leur cœur et de leur conscience. Je me borne ici à indiquer la question. Essayer de la résoudre sera l'objet d'une autre étude dont j'ai commencé à réunir les éléments.

LE SCEPTICISME

La recherche scientifique, dont la philosophie est la plus haute expression, ne part pas d'un état d'ignorance, mais de ce qu'on peut appeler un état d'opinion. L'homme qui réfléchit se trouve en présence des idées qu'il a reçues de son éducation et du milieu intellectuel et moral dans lequel il s'est trouvé placé. L'examen de ces idées, examen qui suppose un doute sur leur valeur, est la condition du passage de l'état d'opinion à une recherche dont la science est le but. Sans l'élément de doute que suppose l'esprit d'examen, aucun progrès ne serait possible ni pour les individus, ni pour la société. Le doute fait passer momentanément l'intelligence de l'erreur possible à une ignorance voulue. Cette ignorance n'est pas constituée par une absence d'opinions ; elle concerne le choix à faire soit entre les opinions reçues de la tradition, soit entre celles qui peuvent être le pro-

duit de la spontanéité de l'esprit individuel. Le résultat essentiel, mais difficile à atteindre, de cette position de la pensée, doit être de distinguer les éléments de la raison qui s'imposent légitimement à l'esprit, et devant lesquels le doute doit s'arrêter, des opinions discutables qui ne s'imposent que par un effet de l'habitude.

Tels sont les caractères du doute philosophique. Ce doute suppose la foi en la vérité et la possibilité de l'atteindre, puisque cette possibilité est le postulat de toute recherche scientifique. Cet état de la pensée est donc transitoire par sa nature même, puisque le doute a pour but de rejeter l'erreur afin d'atteindre la vérité. S'il devient définitif, il doit rester un fait individuel qui ne peut pas légitimement être généralisé. De ce que je n'ai pas réussi à atteindre aucune certitude, je n'ai pas le droit de conclure que d'autres ne le puissent, et que ma condition soit celle de l'esprit humain.

Si le scepticisme avait conservé son sens étymologique, il serait un autre nom du doute philosophique, ou de l'esprit d'examen, puisqu'on fait dériver ce mot d'un verbe grec qui signifie examiner. Mais il a reçu dans le commun usage un sens différent. On appelle scepticisme la doctrine qui affirme que l'esprit humain est incapable de parvenir à la vérité. Il faut distinguer le

scepticisme absolu ou universel, qui porte également sur tous les ordres de connaissances, et le scepticisme philosophique, qui s'attache seulement aux questions supérieures à l'ordre de l'expérience, questions qui constituent l'objet propre de la philosophie. Ces deux états de la pensée ne sont pas seulement différents, ils sont positivement opposés, comme il est facile de le constater.

Les anciens sceptiques ont amassé tout un arsenal de raisonnements pour nier la valeur des fonctions des sens aussi bien que de celles de l'intelligence. La légende formée autour du nom de Pyrrhon affirme que les amis de ce philosophe ne le perdaient jamais de vue, parce que, doutant du témoignage de ses sens, il ne se serait pas détourné pour éviter un précipice, ou la rencontre d'un animal dangereux.

Le doute absolu, s'il était suivi dans ses conséquences, serait le suicide de la raison et la fin de toute recherche sérieuse. Voici comment Bacon s'exprime à ce sujet : « Quand une fois l'esprit « humain a désespéré de la vérité, il ne se peut « que toutes les études ne deviennent languis- « santes ; d'où il arrive que, devenu désormais « incapable de se soutenir dans la route difficile « d'une sévère philosophie, on s'en détourne « pour se jeter dans des dissertations ingénieu-

« ses, errer négligemment dans des discours « agréables, et se promener, pour ainsi dire, « dans des sujets divers [1]. »

Lorsque le scepticisme porte sur la valeur de la raison, il se contredit lui-même par le seul fait que le sceptique raisonne pour soutenir sa doctrine. Il n'y a rien à ajouter à cet égard aux considérations présentées par Epictète : « O hom-« mes, disent-ils, soyez certains qu'on ne peut « être certain de rien ; croyez avec nous qu'on ne « peut croire à rien... Homme, que fais-tu ? Tu « te réfutes toi-même tous les jours. Ne te déci-« deras-tu pas à laisser là ces insipides raison-« nements... Ceux qui prétendent qu'il n'y a ni « vérité, ni évidence, se servent forcément de « l'une et de l'autre. On peut voir la preuve la « plus forte de la réalité de l'évidence dans cette « nécessité de s'en servir où se trouvent ceux-« mêmes qui la nient [2]. » En 1829, dans la quatrième leçon de son cours de philosophie, Victor Cousin reproduisit, aux applaudissements de son auditoire, l'argumentation d'Epictète. Il signalait ainsi ce qu'il appelait la contradiction intolérable du scepticisme : « Il n'y a aucune vérité, « aucune certitude ; traduisez : Il est vrai, il est

[1] *Novum organum*. Livre I, article 67.

[2] *Les entretiens d'Epictète recueillis par Arrien*. Livre II, chapitre 20.

« certain qu'il ne peut y avoir aucune vérité, au-« cune certitude... Il est vrai, il est certain... « Qu'en savez-vous ? vous qui n'admettez aucune « vérité, aucune certitude ? » Pour être conséquent, le scepticisme devrait admettre la pensée que Diogène Laërte attribue à Métrodore de Chio : « Non seulement je ne sais rien, mais je « ne sais pas même que je ne sais rien. » Une doctrine cesse d'être dangereuse lorsqu'elle arrive à de telles extrémités.

Le scepticisme absolu, bien qu'il puisse avoir encore quelques partisans, peut être toutefois considéré, dans l'état actuel des discussions philosophiques, comme une quantité négligeable ; voici pourquoi. Après une longue période de tâtonnements, d'hypothèses aventureuses et d'empirisme, la connaissance des phénomènes naturels a acquis un caractère vraiment scientifique. Comment cela ? Par la découverte de lois, de lois mathématiques spécialement, qui expliquent les faits révélés par l'expérience. L'astronome fait des calculs avec lesquels la marche des astres se trouve d'accord. Il n'explique pas seulement, il prévoit, et ses prévisions sont justifiées. Les prévisions météorologiques sont encore bien incertaines et trompeuses parce qu'elles s'appliquent à des phénomènes très compliqués dont les lois ne sont pas bien con-

nues; mais les éclipses annoncées par l'almanach sont une justification éclatante de la science. D'une manière plus générale, la physique mathématique est, après plus de vingt siècles, la confirmation de la doctrine des pythagoriciens; c'est dans le nombre que se trouve l'explication des phénomènes matériels, et cette explication démontre qu'il y a harmonie entre les lois de notre pensée et les lois des phénomènes extérieurs. L'industrie apporte un poids considérable en faveur de cette conclusion. L'industrie scientifique est un des caractères les plus saillants des temps modernes et spécialement de l'époque contemporaine. Les découvertes de la chimie et leurs importantes applications, l'emploi de la vapeur et les merveilles de l'électricité, les chemins de fer, la navigation moderne, le télégraphe, le téléphone, etc., etc., sont incontestablement des produits de la science. Aux arguties des sceptiques, la science de la nature a répondu comme Diogène répondait à ceux qui déclaraient le mouvement impossible, elle a marché. Il est donc certain que nous pouvons acquérir, en quelque degré, la connaissance des lois de la nature, puisque cette connaissance nous permet d'agir sur la nature. Qu'est-ce que cela prouve? Cela prouve l'accord des lois subjectives de la pensée avec les lois objectives

des phénomènes. Notre raison est donc harmonisée avec le monde au sein duquel nous sommes placés. Bien que les lois de notre physique puissent n'être pas l'expression absolument rigoureuse des faits, il est cependant démontré que nous en savons assez pour diriger utilement notre action. Les triomphes de l'industrie moderne fournissent la preuve que si notre connaissance de la nature est incomplète, elle est toutefois réelle. Il y a donc harmonie entre l'observation rationnelle qui nous révèle les idées et l'observation sensible qui nous fait connaître les phénomènes naturels; voilà une vérité capitale qui paraît désormais hors des atteintes du doute.

Mais si le doute a perdu une partie de son terrain, il demeure sur une autre où il se défend avec énergie. On peut même dire, et c'est un des faits les plus importants de l'histoire de la pensée humaine, que le scepticisme absolu, en se retirant, a fortifié le scepticisme philosophique; c'est le spectacle auquel assiste notre génération. On ne peut plus raisonnablement contester que nous arrivons à une connaissance de la nature matérielle suffisante pour diriger notre action à son égard. La science des êtres organisés et celle de la nature humaine ne sont point aussi avancées que celle de la physique et

de l'astronomie. On arrive cependant à établir un certain nombre de vérités incontestées en physiologie, en psychologie expérimentale, en histoire ; mais on affirme que, au delà du monde de l'expérience, toutes les théories demeurent douteuses. S'agit-il de l'origine des choses et de leur principe, des destinées de l'homme après la fin de son existence terrestre, de toutes les questions qui font l'objet de la philosophie et des croyances religieuses : on dénie à la raison le pouvoir d'atteindre aucune certitude. C'est là le scepticisme philosophique, celui qui se fortifie par la retraite du scepticisme absolu. Les vérités conquises dans l'ordre des sciences directement expérimentales deviennent des armes dont on use pour nier le pouvoir de la raison dans un autre domaine. On compare la marche assurée des sciences qu'on appelle positives, dont il est impossible de nier les progrès, avec l'impuissance des recherches de la philosophie. On affirme que, sur ce terrain, les discussions demeurent toujours les mêmes, que l'esprit tourne dans un cercle de contradictions permanentes qui prouve l'inanité de ses efforts. Je constate cette affirmation sans en discuter ici la valeur. Accorder à l'homme la connaissance expérimentale de la nature et de la société, mais lui interdire toute affirmation dépassant

les horizons de la vie présente, refuser toute valeur à des doctrines relatives à ce qui peut exister au-dessus et au delà du monde qui nous est directement connu, telle est la forme seule sérieuse du scepticisme contemporain. Le scepticisme absolu des anciens a donc fait place à ce qu'on désigne aujourd'hui, en faisant usage d'un néologisme, par le terme d'*agnosticisme*. Cette disposition des esprits est très fréquente. Quelles en sont les origines, et quelles en sont les conséquences ?

Une première cause assez manifeste de l'apparition de l'esprit de doute, c'est l'existence d'un dogmatisme intempérant qui méconnaît les limites de notre savoir, croit avoir dissipé tous les mystères, et posséder une science pleinement égale à la réalité des choses. Montaigne rapporte que Clitomachus disait que Carnéade avait surmonté les labeurs d'Hercule pour avoir arraché des hommes le consentement, c'est-à-dire la témérité de juger ; et il ajoute : « Cette « fantaisie de Carnéade si vigoureuse nasquit « à mon advis de l'imprudence de ceulx qui font « profession de sçavoir, et de leur oultrecui« dance desmesurée[1]. » C'est la pensée que reproduit Vinet, sous cette forme vive : « L'in-

[1] *Essais*. Livre III, chapitre XI, à la fin.

« solence du dogmatisme ouvrit la voie à l'in-« solence du pyrrhonisme[1]. » Le système de Hegel a été, dans les temps modernes, la tentative la plus audacieuse pour identifier la pensée humaine avec la nature des choses. Quand le dogmatisme se produit à ce degré, il provoque une de ces crises qui dissipent les prétentions d'une science trop orgueilleuse et deviennent une cause de progrès. Ce qui amène le progrès, c'est le doute philosophique qui soumet à l'examen les constructions du passé, afin de ne maintenir dans les constructions nouvelles que les conceptions jugées vraies et fécondes pour l'avenir. Mais ce doute philosophique bienfaisant engendre le scepticisme dans les esprits inattentifs qui ne savent pas reconnaître la différence de ces deux dispositions de la pensée. Ce qui contribue à produire ce résultat, c'est une étude insuffisante des idées métaphysiques de l'absolu et du relatif. Toute connaissance est nécessairement relative, puisqu'elle est un rapport entre un objet et un sujet, et que le rapport dépend, non seulement de l'objet perçu, mais de la nature du sujet qui le perçoit. Nous pouvons connaître ce que les choses sont pour nous. Aspirer à connaître ce qu'est une *chose*

[1] *Moralistes des seizième et dix-septième siècles*, page 23.

en soi, abstraction faite de ses rapports, et de ce qu'elle est pour nous, c'est poser une question insoluble, puisqu'il s'agirait de connaître en dehors des conditions de la connaissance. Nous avons une idée claire de la matière en tant que nous pensons qu'elle occupe l'espace par sa résistance, qu'elle se meut, et que ses mouvements sont cause de nos sensations ; mais qu'est-ce que la matière en soi, abstraction faite des rapports qui constituent ses propriétés ? Il n'y a pas lieu à le chercher, parce que la recherche suppose la notion contradictoire d'une connaissance étrangère à tous nos moyens de connaître. Nous ne pouvons donc pas obtenir une connaissance absolue de la matière ; mais cela ne diminue en rien la valeur de la connaissance que nous en avons, puisque cette connaissance dirige notre action, et suffit à produire les merveilles de l'industrie.

La question est de savoir si nous ne pouvons pas obtenir une connaissance du monde spirituel qui, sans avoir un caractère absolu que nos conceptions ne sauraient atteindre, sera suffisante pour diriger notre action. Le fait que nous ne connaissons le monde matériel que d'une manière incomplète et relative n'empêche pas la physique de prendre son essor et de créer l'industrie. Le fait que nous ne pouvons connaître

les réalités du monde spirituel que d'une manière incomplète et relative ne doit pas faire nier la valeur des recherches qui concernent cet ordre supérieur de phénomènes. Il arrive toutefois qu'on nie la valeur des connaissances relatives et qu'on prend les termes de relatif et d'incertain comme étant synonymes. Si l'on n'applique plus cette considération aux sciences de la nature, on l'applique d'autant plus aux sciences de l'esprit. C'est dans cette confusion d'idées que le scepticisme philosophique puise un de ses arguments.

Une autre de ses causes est une idée fausse de la liberté de la pensée. La liberté de l'esprit consiste à se délivrer des autorités indues pour se soumettre aux autorités légitimes. La pensée individuelle n'atteindrait aucune vérité si elle ne demeurait pas soumise à trois autorités : celle de l'expérience personnelle, celle du témoignage et celle de la raison. Les autorités indues dont elle doit se libérer sont les opinions fausses qu'elle peut avoir reçues, et les écarts d'imagination qu'elle prendrait pour un vrai savoir. Le résultat de cette libération est de reconnaître et d'accepter les autorités légitimes qui doivent être la règle de nos pensées. L'esprit individuel livré à lui-même peut toujours s'égarer ; l'obéissance aux

lois de la pensée est la condition de la vérité, de même que, dans l'ordre moral, l'obéissance aux lois de l'action est la condition de la vertu. Mais il est un esprit de fausse liberté qui fait redouter la soumission à la vérité reconnue et préférer les plaisirs de la pensée s'ébattant dans une recherche sans terme, si l'on peut dire qu'on cherche lorsqu'on est résolu à ne pas trouver.

Charron écrivait dans son *Petit traité de la sagesse :* « Le sage ne se doit lier ou obliger « à aucune chose, mais se tenir libre, universel et à tous... Jamais le sage ne se « laissera ravir la liberté d'esprit. » Cet auteur permet cependant au sage de s'en tenir provisoirement aux opinions qui lui paraissent les plus vraisemblables, mais en les marquant toujours d'un point d'interrogation. Le Journal d'Amiel offre la matière de réflexions instructives pour notre étude, parce que la tendance sceptique se manifeste chez lui dans des conditions particulièrement dignes d'intérêt. Amiel avait un sentiment vif du devoir, sentiment qui est toujours demeuré ferme dans sa conscience ; il avait un cœur naturellement pieux, et avait été élevé dans la foi des chrétiens. Les conséquences de cette foi se sont manifestées d'une manière touchante à la fin

de sa vie. Il a réalisé l'espérance de Lamartine :

> Le Dieu de son berceau fut le Dieu de sa tombe[1].

Il se sent gravement malade et il écrit : « L'homme spirituel doit apprendre la douceur « et la longanimité dans la patience. L'inévita- « ble, c'est la volonté de Dieu. On eût préféré « autre chose, mais c'est le lot à nous assigné « qu'il s'agit d'accepter. Une seule chose est né- « cessaire :

> Garde en mon cœur la foi dans ta volonté sainte
> Et de moi fais, ô Dieu, tout ce que tu voudras[2]. »

La maladie augmente ; il reprend la plume : *10 Avril 1881.* « La destinée a deux manières « de nous briser : en se refusant à nos désirs et « en les accomplissant. Mais celui qui ne veut « que ce que Dieu veut, échappe à ces deux ca- « tastrophes. Toutes choses tournent à son bien. » *15 avril 1881,* (peu de jours avant la mort) : « Aujourd'hui, Vendredi saint, fête de la dou- « leur. Je connais les journées d'angoisses et « les nuits d'agonie. Portons humblement notre « croix. »

Voilà les expressions d'une piété vraiment chrétienne qui calme les dernières souffrances

[1] Hymne au Christ dans les *Harmonies poétiques et religieuses.*

[2] *Journal intime,* 16 mars 1881.

d'un malade. Mais ce malade a bu largement à la coupe d'un scepticisme qui lutte avec sa foi. Il écrit, le 4 février 1881 : « Toutes les convictions « particulières, les principes tranchants, les for- « mules accusées, les idées infusibles ne sont « que des préjugés utiles à la pratique, mais des « étroitesses d'esprit... » On peut admettre cette condamnation des principes tranchants et des idées infusibles, mais Amiel, en continuant, généralise sa pensée dans cette formule : « Toute « croyance spéciale est une raideur et une obtu- « sité ; » et il tire la conséquence de son principe. Il se demande, le 18 février 1881, s'il faut regretter « ces oscillations entre le panthéisme et « le théisme, entre Spinoza et Leibniz, » et il répond : Non. « L'homme étant capable de visi- « ter ces deux domaines, à quoi bon se mutiler ? » Se mutiler, c'est donc renoncer à admettre tantôt l'existence du Dieu des chrétiens et tantôt le panthéisme, à admettre par moments la liberté et par moments la nécessité universelle, à penser tantôt que l'homme doit se repentir de ses fautes, et tantôt, avec Spinoza, que le repentir est une sottise. Il faut se promener librement dans le monde des idées en pouvant admettre tout, ce qui revient à ne rien affirmer. Amiel, en proscrivant toute croyance spéciale, ne s'est-il jamais demandé si la pire des mutilations ne

serait pas d'enlever à l'esprit humain la faculté de croire ?

Ces conceptions sont étranges sous la plume d'un professeur de philosophie. On les comprend mieux chez Gœthe et chez les hommes qui, comme le grand littérateur allemand, sont avant tout des artistes, et disposent librement des idées comme le peintre dispose des couleurs et le musicien des sons. Gœthe écrivait à Jacobi : « Avec les divers penchants de mon âme, je ne « puis me contenter d'une seule façon de penser. « Comme artiste et comme poète, je suis poly- « théiste ; comme naturaliste, au contraire, je « suis panthéiste, et l'un aussi décidément que « l'autre. Comme individu moral, ai-je besoin « d'un Dieu unique pour ma personnalité ? Je « sais aussi où le trouver[1]. » On sent dans ces paroles le besoin de s'affranchir de toute affirmation sérieuse qui limiterait les excursions de la pensée, le désir d'une liberté qui ne permet pas à l'esprit de se fixer dans une vérité reconnue. Cela peut s'entendre au point de vue de l'art ; mais au point de vue intellectuel c'est le scepticisme plein, la négation radicale de la philosophie. Pour que la pensée soit absolument libre, il faut qu'il n'y ait pas de vérité.

[1] Cité dans le *Journal des Débats* du 3 février 1860.

Avec l'intempérance des dogmatistes et une fausse idée de la liberté de la pensée, une troisième cause du scepticisme est le fait que la raison peut avoir des moments de vertige où elle doute d'elle-même ; le scepticisme est l'expression scientifique de ce phénomène. Croire est l'état habituel et la fonction naturelle de la pensée, mais cette fonction peut subir un état maladif. Ce sont là des crises passagères après lesquelles la nature reprend ses droits, comme le sol rentre dans le repos après un tremblement de terre ; mais le fait demeure certain. Pourquoi la raison peut-elle arriver à douter d'elle-même ? Comment le scepticisme est-il possible ? Ces questions posent pour la philosophie un problème de premier ordre dont la solution fournit des lumières importantes pour la métaphysique. Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans l'étude de ce sujet : Il suffit de constater que le scepticisme a l'une de ses origines, et la plus profonde, dans un fait psychologique certain. Pour devenir sceptique, il suffit de considérer comme un état normal et définitif, ce qui ne peut être légitimement admis que comme une crise passagère du développement de l'intelligence.

Après l'étude des origines du scepticisme, passons à l'examen de ses conséquences.

Si la parole de la foi est : « J'ai cru, c'est

« pourquoi j'ai parlé[1], » il semble que la parole du scepticisme devrait être : « J'ai douté, c'est « pourquoi je me suis tu. » Il faut parler pour combattre l'erreur. Lorsqu'une opinion reçue paraît funeste, il faut parler pour la détruire, même dans le cas où on ne discernerait pas clairement la vérité qui doit la remplacer ; mais lorsqu'on admet que l'esprit humain ne produit que des opinions toutes variables et toutes également incertaines, lorsqu'on admet qu'une affirmation n'est jamais plus vraie que l'affirmation contraire, lorsqu'on admet qu'il y a des mœurs, mais pas de morale, parce qu'on ne peut établir aucune règle légitime pour la conduite, quel peut être le but de la parole ? Il est des sceptiques sérieux, tristes, et qui, parce qu'ils sont tristes, demeurent silencieux. Ils souffrent de se sentir dénués de toute croyance, et ils ne veulent pas priver les autres d'un bien dont l'absence les afflige. Ceux-là sont dignes de tout respect. Mais il en est d'autres qui sont fort loin de se taire. Ils attaquent en prose et en vers toute croyance positive ; ils remplissent de l'expression de leur doute les colonnes des journaux et les pages des revues. Pourquoi tant de paroles ? Pour s'accorder le plaisir, dont parle

[1] C'est une parole du Psalmiste (Psaume CXVI, 10) reproduite par St-Paul (II Corinthiens IV, 13).

Bacon, de faire des discours agréables sur des sujets divers, pour révéler au monde, comme le fait Gœthe, la supériorité d'une pensée qui plane au-dessus de toutes les doctrines. Les sceptiques de cette espèce sont fiers ; ils ont le verbe haut, ils se réjouissent d'une joie qui n'est peut-être pas toujours sincère, d'être affranchis du joug de toute conviction positive. Il est possible aussi que quelques sceptiques, de ceux qui sentent que croire est un bien dont ils sont privés, cèdent à la tentation de se créer des compagnons d'infortune. Quoi qu'il en soit, la conséquence logique du scepticisme serait le silence. Sa conséquence réelle est le plus souvent la production d'une littérature philosophique très abondante qui est la négation de la philosophie. Quelles sont ses conséquences morales ?

Il existe sous ce rapport un argument de Pascal très connu, et dont la conclusion est ou incontestable, ou très contestable, selon la nature de la valeur qu'on lui attribue. Voici la base de l'argumentation : « Toutes nos actions et nos « pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à « espérer ou non, qu'il est impossible de faire « une démarche avec sens et jugement, qu'en la « réglant par la vue de ce point qui doit être

« notre dernier objet[1]. » Cette base étant posée, voici quel est le sens de l'argumentation de Pascal que je généralise, en la dégageant de son caractère spécialement chrétien : Vous êtes en présence d'une affirmation commune à la religion et à la philosophie spiritualiste, savoir que l'âme ne périt pas à la dissolution du corps, qu'elle portera dans une autre économie la conséquence de ses actes, qu'il y a donc des biens éternels à espérer, et que, pour les obtenir, il faut renoncer aux plaisirs coupables, et vivre d'une manière conforme aux prescriptions de la conscience. Vous êtes sceptique ; vous n'acceptez donc pas cette affirmation ; mais vous ne la niez pas non plus ; elle demeure pour vous douteuse, c'est-à-dire que vous tenez sa vérité pour possible, car une affirmation n'est fausse que lorsqu'elle est niée. Si vous êtes un vrai sceptique, vous ne la niez pas, vous vous bornez à suspendre votre jugement. Faites votre compte. Que faut-il sacrifier pour se conserver la chance des biens éternels ? Des jouissances qui peuvent fasciner un moment celui qui se les accorde, mais qui ne le satisfont jamais complètement. De plus, la durée de ces jouissances comparée à l'éternité est une quantité si faible

[1] Edition Faugère, tome II, page 6, Préface générale.

qu'elle devient insignifiante. Il est vrai qu'il s'agit de renoncer à des jouissances certaines pour avoir la chance d'obtenir des biens simplement possibles. Mais, dans les affaires de ce monde, personne n'hésite à exposer une très faible valeur pour l'acquisition possible d'une valeur énorme. Or les biens éternels possibles sont aux jouissances présentes auxquelles il faut renoncer dans la proportion de l'infini à une quantité évanouissante. Un vrai sceptique, s'il est raisonnable, doit donc vivre comme un croyant.

L'argumentation de Pascal a été reproduite par Kant. Kant n'admet pas que la raison pure puisse rien affirmer scientifiquement en dehors des limites de l'expérience ; mais la raison pratique lui paraît fournir la base d'une croyance très ferme dans l'existence d'une vie future où la justice se réalisera. Il écrit : « La foi en Dieu « et en une autre vie est tellement unie à mon « sentiment moral, que je ne cours pas plus ris- « que de perdre cette foi que je ne crains de me « voir jamais dépouillé de ce sentiment[1]. » La conscience morale postule donc l'existence de Dieu et celle de la justice à venir ; et ces grandes vérités doivent être la règle de la conduite

[1] *Critique de la raison pure*. Traduction Barni, II, 387.

de ceux qui les acceptent. Mais quelle sera la situation des hommes dont le doute envelopperait la conscience morale aussi bien que l'intelligence? Quelle sera sur la conduite l'influence d'un scepticisme vrai, c'est-à-dire d'un scepticisme qui, fidèle à son programme, ne devient pas une négation? Kant répond : « Dans « ces questions il n'y a pas d'homme qui soit « exempt de tout intérêt. Car, quand même, « faute de bons sentiments, il serait étranger à « l'intérêt moral, il ne pourrait s'empêcher de « craindre un être divin et une vie future. Il « suffit en effet qu'il ne puisse alléguer *la cer-* « *titude* qu'il n'y a pas de Dieu et pas de vie « future, certitude qui exigerait, la chose devant « être prouvée par la raison pure, c'est-à-dire « apodictiquement, qu'il démontrât l'impossi- « bilité de l'un et de l'autre, ce qu'aucun homme « raisonnable ne peut assurément entreprendre. « Ce serait une foi *négative,* qui à la vérité n'en- « gendrerait pas la moralité et de bons senti- « ments, mais qui produirait du moins quelque « chose d'analogue, c'est-à-dire qui empêcherait « fortement les mauvais d'éclater[1]. » Au sujet des doctrines relatives à la vie à venir et à la justice future, vous demeurez dans le doute. Si

[1] *Ibid.*

vous doutez véritablement, vous n'êtes pas certain que ces choses soient fausses, et un scepticisme sincère doit vous faire vivre comme un croyant. C'est bien là, pour le fond, la thèse de Pascal. Ce qui peut fortifier l'argument, en atténuant la différence entre le caractère certain des jouissances présentes et le caractère simplement possible d'un bonheur futur, c'est le fait qu'il est possible de faire, dès ce monde, l'expérience de la joie qui résulte du devoir accompli, des satisfactions de la conscience qui peuvent être considérées comme l'indice et le commencement des biens éternels. Il y a là un fait d'expérience qui peut être constaté par tout homme qui a fait quelques efforts pour lutter contre des passions mauvaises.

Au point de vue de la logique pure, la conclusion commune à Pascal et à Kant a une vraie valeur ; mais si on en fait la prévision de ce qui doit naturellement arriver, l'argument est fort défectueux. Voici pourquoi : Ce n'est que sous l'influence d'une conviction très ferme de la réalité du monde à venir et de la justice éternelle que la satisfaction des intérêts et des passions peut revêtir le caractère d'une quantité insignifiante. Les passions projettent sur les joies présentes une lumière vive dont l'éclat fait pâlir, presque jusqu'à la faire disparaître, la

perspective d'un bonheur futur. Il s'agit d'un calcul. Or, comme l'a dit Mme de Staël, à laquelle on ne saurait refuser le droit d'être écoutée sur un tel sujet, « les passions foulent aux pieds tous les calculs[1]. »

Les résultats réels du scepticisme pour la conduite de la vie sont donc, le plus souvent, très différents des conséquences logiques de cette doctrine. Il est quelques sceptiques qui, soit par l'effet de leurs dispositions naturelles, soit parce qu'ils admettent la valeur des raisonnements de Pascal et de Kant (ceux-ci sont rares), ont une vie conforme aux règles de la pure morale. On peut leur attribuer, en quelque mesure, après qu'on a surmonté la surprise de l'accouplement des termes, la qualité que s'attribuait un ami de Clair Tisseur en disant que le fond de sa croyance était un *scepticisme pieux*[2]. Mais ce sont là des exceptions. La plupart des sceptiques manquent d'une règle supérieure de conduite, puisque la certitude d'une règle de cette espèce contredirait leur doctrine. Ils s'attachent au présent d'une manière exclusive, et prennent pour maxime ce vers connu :

Un tiens vaut, ce dit-on, mieux que deux tu l'auras.

[1] *De l'Allemagne*. Troisième partie, chap. 14.
[2] *Au hasard de la pensée*, par Clair Tisseur, Lyon 1895.

Ils vont comme leur cœur les mène, cédant, selon la diversité de leurs natures, aux penchants sensuels et grossiers, aux instincts élevés et nobles, ou enfin aux directions d'une conscience qui, bien que privée de ses appuis naturels, peut cependant leur faire entendre sa voix. Il existe des hommes de cette dernière catégorie, mais ces exceptions ne détruisent pas la règle.

Le scepticisme menace donc les bases de la morale, en même temps qu'il dénie toute valeur aux recherches de la philosophie. Le doute n'est souvent, du reste, qu'un voile trompeur qui recouvre la négation ; nous le verrons en étudiant le positivisme. Il convient d'indiquer auparavant l'emploi inconsidéré qui a été fait parfois du scepticisme dans l'intérêt de la religion.

LE TRADITIONALISME

La tradition est, selon le dictionnaire de l'Académie française, « la voie par laquelle la « connaissance des choses se transmet de siècle « en siècle. » Dans les controverses confessionnelles entre les protestants et les catholiques, on distingue l'Ecriture, contenue dans la Bible, et la tradition, en désignant par ce dernier terme des doctrines que la Bible ne renferme pas. C'est là un sens spécial et limitatif des mots. Pour leur conserver leur sens général, il faut dire que la tradition concerne les connaissances de tous les ordres, et qu'elle est orale ou écrite, la tradition orale finissant presque toujours par s'écrire.

Dans son *Lexique de philosophie,* M. Alexis Bertrand définit ainsi le Traditionalisme : « Système qui puise la philosophie dans la tra- « dition religieuse, et nie la possibilité d'arriver « à la vérité par la seule raison individuelle. »

Le même terme est indiqué dans le *Dictionnaire de toutes les religions*, de l'abbé Bertrand (Collection Migne), comme désignant « le système « de ceux qui regardent la révélation comme le « fondement de toutes les connaissances hu- « maines, par opposition à ceux qui prétendent « que l'esprit humain est parvenu, ou a pu par- « venir, par ses seules forces, à l'idée de Dieu, « de sa nature, de ses perfections, de ses attri- « buts, à la notion du bien et du mal moral, « etc., etc. » Quelques auteurs contemporains font usage du mot *fidéisme* pour désigner la doctrine qui place dans la foi, par opposition à la raison, la source de toutes nos connaissances religieuses. En admettant ce néologisme dans son dictionnaire, M. Littré a fait observer avec raison qu'il est synonyme de traditionalisme.

Les définitions qui viennent d'être indiquées établissent une distinction entre les vérités contenues dans une tradition religieuse considérée comme ayant pour origine une révélation surnaturelle, et des vérités naturellement accessibles à l'esprit humain, et obtenues par les procédés rationnels de la philosophie. Ces définitions demandent à être interprétées. Bien que le but direct de mon travail soit d'établir le rapport de la philosophie avec le traditionalisme considéré comme une philosophie néga-

tive, j'étudierai le sujet d'une manière un peu plus générale.

Celui qui voudrait s'en tenir, pour la connaissance de la vérité, au seul emploi de sa raison individuelle, demeurerait dans le plus entier dénuement. L'expérience et le raisonnement personnels sont bien peu de chose ; c'est une quantité presque infinitésimale si on la sépare de l'expérience des autres, transmise par le témoignage, dans lequel se manifeste la solidarité des intelligences. Sans la tradition, qui transmet à une époque les expériences faites par les époques antérieures, toutes les sciences demeureraient stationnaires[1]. C'est par le fait de la tradition que, comme l'a dit Pascal dans une page célèbre, « toute la suite des hommes, « pendant le cours de tant de siècles, doit être « considérée comme un même homme qui sub- « siste toujours et qui apprend continuellement[2]. » Lorsqu'il ne s'agit pas de la transmission d'expériences, mais de doctrines explicatives des faits, le rôle de la tradition change de nature, mais ne perd rien de son importance. Méconnaître cette importance, mépriser le passé et vouloir

[1] Voir « L'importance logique du témoignage » formant l'appendice I de mon volume le *Témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien*.

[2] Préface sur le traité du vide.

reconstruire la science entière sur des bases absolument nouvelles, c'est le résultat de l'orgueil, de la légèreté de la pensée, ou d'une fausse conception de la méthode. Lorsqu'on admet que la science peut être établie *a priori*, par le seul emploi de la raison, on n'a pas besoin de savoir ce que les autres ont pensé. Il en est autrement lorsqu'on a reconnu que l'hypothèse est le seul procédé de la découverte et le plus important des facteurs de la science[1]. Si Kopernik, ne tenant aucun compte du passé, n'avait pas lu les écrits où il a trouvé l'hypothèse pythagoricienne du mouvement de la terre, l'astronomie en serait peut-être encore au système de Ptolémée.

Lorsqu'une hypothèse paraît valablement justifiée par l'expérience et la raison, elle prend place dans la science, et la question de son origine n'a plus qu'un intérêt historique. Un professeur de mathématiques peut enseigner le calcul infinitésimal sans dire à ses étudiants (bien qu'il soit utile de le leur apprendre) comment Leibniz et Newton en ont fait la découverte. Un professeur de physique, exposant la théorie des ondulations lumineuses, fait bien de rappeler que cette théorie remonte à Descartes ; mais ce

[1] Voir la *Logique de l'hypothèse*, deuxième édition, un volume in-8°, Paris, librairie Alcan, 1895.

renseignement intéressant et utile n'est pourtant pas nécessaire. Il en est de même des doctrines philosophiques et religieuses. Lorsqu'une de ces doctrines paraît avoir le caractère d'une hypothèse démontrée, son origine historique est une question importante à divers égards, mais qui ne concerne pas directement sa valeur philosophique. La doctrine est acceptée comme étant justifiée par l'emploi de l'expérience et de la raison ; il s'agit de son contenu, non de sa source.

Toutes les doctrines contenues dans la tradition religieuse n'ont pas ce caractère. Cette tradition contient des éléments de deux natures différentes qu'il importe de distinguer. On y trouve des affirmations qui peuvent être acceptées sans aucun appel à une autorité de foi, comme paraissant solidement établies par l'examen direct de leur contenu, d'où il résulte que l'esprit humain a pu, ou aurait pu y arriver, par l'emploi de ses fonctions naturelles. On y trouve d'autres doctrines qui ne peuvent être acceptées que par un acte de foi, et, dans le monde chrétien, par la confiance dans le Christ considéré comme le témoin des choses divines[1]. Paul de Tarse, l'un des grands auteurs de la

[1] Voir le *Témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien*. Genève, librairie Cherbuliez. Paris, librairie Fischbacher, 1893.

tradition chrétienne, a établi nettement cette distinction. Il sait bien que le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse, ou ne l'a connu que d'une manière incomplète et vague, en sorte que ce Dieu inconnu auquel les Athéniens avaient élevé un autel[1] n'a été pleinement révélé que par ce qu'il appelle la folie de la prédication[2]: mais c'est là pour lui un fait qui est le produit du péché; et ce fait est le contraire du droit, de ce qui devrait être. Aussi, après avoir affirmé « que les perfections invisibles de Dieu, sa « puissance éternelle et sa divinité, se voient « comme à l'œil, depuis la création du monde, « quand on les considère dans ses ouvrages, » il ajoute que ceux qui ont méconnu cette manifestation de Dieu sont « inexcusables[3]. » Il sait bien que c'est par la prédication de l'Evangile que l'idée de cette charité, dont il a parlé en termes magnifiques[4], a dissipé tous les nuages qui obscurcissaient son éclat; mais il est si loin de méconnaître les bases naturelles de la morale, de les faire reposer uniquement sur la révélation de la loi faite au peuple d'Israël, qu'il écrit: « Quand les gentils qui n'ont pas la loi,

[1] Actes XVII, 23.
[2] I Corinthiens I, 21.
[3] Romains I, 20.
[4] I Corinthiens XIII.

« font naturellement des œuvres conformes à la « loi, n'ayant pas la loi, ils se tiennent lieu de « loi à eux-mêmes. Ils font voir que ce qui est « prescrit par la loi est écrit dans leurs cœurs, « puisque leur conscience leur rend témoignage, « et que leurs pensées les accusent ou les défen- « dent[1]. »

Voilà donc, dans la pensée de l'apôtre, des vérités religieuses et morales qui sont à la portée de l'esprit humain, c'est-à-dire auxquelles la raison et la conscience pouvaient parvenir par leur fonctionnement naturel. Mais avec ces doctrines, qui constituent ce qu'on peut appeler la philosophie religieuse, la tradition chrétienne en renferme d'autres qui ont un caractère très différent. Ce sont celles qui ont pour origine un acte de foi en Jésus-Christ considéré comme le Rédempteur du monde, par sa vie et par sa mort. Saint Paul écrit aux Corinthiens: « Je n'ai « voulu savoir autre chose parmi vous que « Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié[2]! » Connaître Jésus-Christ comme celui qui a révélé le Dieu inconnu que les Athéniens adoraient, qui a annoncé le jugement à venir, qui a mis en évidence la vie et l'immortalité[3], c'est le recon-

[1] Romains II, 14 et 15.
[2] I Corinthiens II, 2.
[3] II Timothée I, 10.

naître comme le témoin des choses divines, comme celui qui, par son témoignage, a complété et purifié, en leur imprimant le caractère de la certitude, des idées relatives à Dieu et à la vie future que quelques-uns des sages du paganisme avaient entrevues. Mais le crucifiement du Christ s'immolant pour la rédemption des pécheurs est une chose à laquelle la sagesse des hommes ne pouvait parvenir. La parole de la Croix est une folie pour l'homme que l'Apôtre désigne sous le titre « d'homme animal[1]. » Il déclare inexcusables ceux qui n'ont pas reconnu la puissance de la sagesse de Dieu dans les œuvres de la création ; mais, en ce qui concerne l'œuvre rédemptrice du Christ et toutes les vérités qui s'y rapportent, il ne condamne pas ceux qui les ignorent parce que ce sont là « des « choses que l'œil n'avait point vues, que l'o- « reille n'avait point entendues, et qui n'étaient « pas venues dans l'esprit de l'homme[2]. » L'ensemble de la doctrine chrétienne renferme donc, dans la pensée de l'apôtre, des vérités de deux ordres ; les unes à la portée de la raison humaine, et d'autres qui reposent sur une base de foi.

[1] I Corinthiens II, 14. Le mot que la plupart des versions traduisent par *animal* serait mieux traduit par le mot *psychique*.
[2] I Corinthiens II, 9.

Cette distinction se trouve méconnue de deux manières. Dans les églises séparées de Rome, il s'est formé une école de théologiens qui, n'admettant aucune autorité en matière de foi, n'acceptent de la tradition religieuse que les doctrines qu'ils estiment justifiées par les fonctions naturelles de l'esprit humain. Les uns mettent l'accent sur la raison, d'autres sur le cœur, d'autres enfin, (ce sont les plus nombreux aujourd'hui,) sur la conscience morale. C'est la méthode de la philosophie qui, par son essence même, fait abstraction de tout principe d'autorité, et n'accepte que des hypothèses justifiées. Pour ne pas laisser subsister d'équivoque dans une matière si grave, il faut reconnaître qu'une foi religieuse vraie a ses racines principales dans la conscience, le cœur et la raison. La foi chrétienne naît de la rencontre de l'âme avec la parole et l'œuvre de Jésus-Christ ; c'est la base essentielle de l'apologie de Pascal. Mais si le résultat des tendances de la raison, du cœur et de la conscience est de faire admettre la réalité de l'œuvre divine du Christ, le Christ devient l'auteur de certitudes qui constituent des vérités de foi. Ne pas admettre son autorité, c'est nier implicitement le caractère divin de son œuvre rédemptrice. Charles Secrétan écrivait dans les derniers temps de sa vie : « Restreinte

« aux enseignements de Jésus lui-même, et aux « points fondamentaux de cet enseignement « sur lesquels il est revenu fréquemment, ou qu'il « a énoncés dans des occasions solennelles, je « ne vois pas qu'on puisse se soustraire à l'au- « torité de Jésus-Christ, tout en voyant en lui « l'auteur du salut. Personnellement je me sou- « mets à cette autorité sans hésiter[1]. » Ces paroles avaient pour but d'expliquer à un ami que si, dans un passage de son volume sur la *Civilisation et la Croyance*, il avait fait abstraction de l'autorité du Christ, bien qu'il l'acceptât personnellement comme la conséquence de sa foi, c'était par un procédé analogue à celui de Descartes, débutant par un doute général pour arriver à établir les fondements de la certitude. En fait, par le travail de l'école de théologie qui n'admet aucune autorité de foi (ce qui est fort distinct d'une foi d'autorité[2]), le dogme s'effrite, les vérités de foi s'atténuent et finissent par disparaître. C'est là une menace très grave pour le protestantisme contemporain. Mais, comme ce n'est pas là l'objet de mon travail, je signale le fait sans insister. Je me borne à remarquer que cette situation très dangereuse pour les

[1] Lettre inédite du 20 mars 1893.
[2] Voir le chapitre sur l'autorité du Christ, dans mon volume *Le témoignage du Christ et l'unité dans le monde chrétien*.

Eglises établies au XVI[e] siècle, est le résultat de ce qu'on méconnaît la distinction établie par Saint Paul entre deux ordres de vérités.

Ce qui rentre directement dans le programme de mon étude, c'est l'œuvre des hommes qui veulent faire de la tradition la source unique de la connaissance, et dénient tout pouvoir à la raison humaine en matière religieuse. C'est la seconde manière de méconnaître la distinction établie par Saint Paul. Les hommes de cette école admettent bien, plusieurs d'entre eux au moins, que la raison peut travailler sur les données de la tradition pour les coordonner et les systématiser ; mais, selon eux, elle ne saurait parvenir à aucune vérité sans la tradition qui lui fournit la matière de ses études ; son pouvoir est toujours secondaire, jamais primitif. L'abbé Bautain écrivait : « Ce qu'on veut bien appeler « ma philosophie n'est que la parole chrétienne « scientifiquement expliquée[1]. » Expliquer scientifiquement la parole chrétienne est l'œuvre de la théologie, au sens ordinaire du terme, et non de la philosophie.

Pour affirmer que la tradition religieuse est la base unique de la connaissance, il faut refuser toute valeur au travail libre de la pensée, il

[1] *Psychologie expérimentale*. Dédicace.

faut prouver que le but de la philosophie ne peut être atteint par la raison. Le traditionalisme est donc une philosophie négative ; son caractère spécifique est la tentative d'établir le scepticisme dans l'intérêt de la foi. Il s'agit de démontrer que l'esprit humain, incapable de trouver, par lui-même, aucune des vérités qu'il désire, n'a d'autre ressource que d'accepter la tradition dont l'Eglise est dépositaire.

Huet, évêque d'Avranches, est le représentant le plus connu de cette doctrine. Il reproduisit et développa tous les arguments des sceptiques anciens et modernes, pour engager ses lecteurs à s'attacher à l'enseignement de l'Eglise qui seul pouvait leur donner la connaissance de la vérité. Dans son *Traité de la faiblesse de l'esprit humain,* ouvrage qui ne fut publié qu'après la mort de l'auteur, il professa le scepticisme à un degré qui excita du scandale. Les Jansénistes firent observer, par la plume d'Arnauld, que nier absolument la valeur de la raison, c'est détruire la valeur des raisons de croire, ce qui ne laisse subsister, à la place de la foi, qu'une crédulité aveugle. Les Jésuites, bien que Huet fût leur ami, trouvèrent l'ouvrage si dangereux et si compromettant qu'ils essayèrent d'en nier l'authenticité. Huet était mort en 1721. Au mois de juin 1725, les

Mémoires de Trévoux publièrent un article dont l'auteur condamnait vivement le pyrrhonien outré qui avait osé attribuer son œuvre au respectable évêque d'Avranches. L'ouvrage avait paru à Amsterdam en 1723, et l'authenticité n'en est plus contestée.

Bayle déclare parfois que son scepticisme a pour but d'humilier l'intelligence dans l'intérêt de la foi. Il est permis de concevoir des doutes sur la sincérité de cette déclaration. Quoi qu'il en soit, voici ce qu'il a écrit dans sa *Réponse aux questions d'un provincial,* au sujet du problème de l'origine du mal : « Cela est hors « de la portée de notre raison ; la philosophie « peut apprendre par là son fort et son faible... « Elle peut connaître que, si elle a quelque force « pour élever des brouillards, elle est trop fai- « ble pour les dissiper. Nous devons par là lui « donner de bons coups de caveçon afin qu'elle « soit moins orgueilleuse, et que cette humilia- « tion ou cette mortification lui apprenne à se « captiver sous l'obéissance de la foi... Il faut « qu'elle se détache de son esprit de dispute, « pour ne consulter que l'oracle de la révéla- « tion. »

Charron publia, en 1601, son *Livre de la Sagesse.* Plusieurs considérèrent qu'en rédigeant cette apologie du scepticisme, il venait de ren-

dre un service signalé à la cause de la religion. Des défenseurs de la foi, dont on ne doit pas soupçonner la sincérité, « s'avisèrent de faire « du pyrrhonisme un auxiliaire de la Révéla- « tion[1]. »

Montaigne a-t-il eu cette intention apologétique? Il a fait profession de la foi catholique. Est-ce dans l'intérêt de la religion qu'il a élevé au scepticisme un de ses monuments les plus connus? Est-ce pour combattre avec succès les affirmations des hérétiques et des impies qu'il place la raison dans « une assiette toute flot- « tante et toute chancelante, » afin que l'esprit humain n'ait aucun autre moyen d'échapper à un doute universel que de se réfugier dans la foi? Pascal ayant ainsi interprété sa doctrine dans son *Entretien avec Saci sur Epictète et Montaigne*[2], M. de Saci lui répondit : « Renver- « ser les fondements de toute connaissance, c'est « renverser ceux de la religion même, » et il ajouta : « Si l'on allègue, pour excuser Montai- « gne, qu'il met dans tout ce qu'il dit la foi à « part, nous qui avons la foi, nous devons mettre « à part tout ce que dit Montaigne. »

Mettre à part tout ce que dit Montaigne, c'est à quoi Pascal n'a pas complètement consenti.

[1] Vinet. *Moralistes des seizième et dix-septième siècles.* p. 23.
[2] *Pensées de Pascal,* édition Faugère, tome I, page 558.

Il regrette que « cet écrivain ait agi en païen, » ce qui jette du doute sur la sincérité de sa profession de foi religieuse; mais « il ne peut voir « sans joie dans cet auteur la superbe raison si « invinciblement froissée par ses propres armes; « et il aurait aimé de tout son cœur le ministre « d'une si grande vengeance, si, étant humble « disciple de l'Eglise par la foi, il eût suivi les « règles de la morale[1]. »

L'entretien avec M. de Saci n'a pas libéré Pascal de l'influence de Montaigne et de la tentation de faire du scepticisme le chemin pour conduire à la foi. Sans professer ouvertement le traditionalisme, il lui arrive de donner des gages aux partisans de cette doctrine. Il admet bien qu'il y a un usage naturel de la raison, et il a écrit des pages qu'on n'oublie pas lorsqu'on les a lues sur les conditions et la méthode de la science. Il demande seulement que la raison reconnaisse qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent, et qui sont du domaine de la foi. Il ne nie pas absolument, du moins il ne nie pas toujours, que la raison naturelle puisse avoir quelque idée de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme; mais il ajoute que « cette « connaissance sans Jésus-Christ est inutile et

[1] *Ibid.*, page 559.

« stérile. » C'est pourquoi les puissants appels à la raison, au cœur, à la conscience, qui font la force et ont fait l'originalité de son apologie, ont pour but de conduire au Christ, dans lequel se trouve la seule lumière vraiment utile. En tant qu'il s'en tient là, il s'éloigne du scepticisme de Montaigne. Mais il lui arrive de céder au plaisir de voir « la superbe raison froissée « par ses propres armes ; » alors il conteste à cette superbe raison tout pouvoir pour s'élever à la connaissance de Dieu, et le sentiment de cette impuissance est pour lui un moyen de conduire à la foi. Il affirme alors, et d'une manière très positive et avec insistance, que nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, que connaître Dieu sans Jésus-Christ est impossible[1]. C'est positivement la thèse du traditionalisme. La raison est impuissante à discerner le principe de l'univers ; la tradition religieuse seule peut nous instruire à cet égard.

Ce qui est plus grave encore, c'est la disposition d'esprit qui porte Pascal à nier qu'il existe dans la conscience un sentiment naturel de justice. De la diversité des opinions morales, selon les temps et les lieux, il ne conclut pas seulement que la conscience est plus ou moins

[1] Edition Faugère II, 316, 317.

éclairée, mais qu'elle ne possède aucun moyen de distinguer ce qui est juste de ce qui ne l'est pas. Pour lui, par moments au moins, il n'y a de justice que « celle que Dieu nous a voulu « révéler[1]. » Cette thèse est celle du pur traditionalisme ; et ce n'est pas sans un sentiment douloureux qu'on voit Pascal contredire les notions les plus claires du cœur et de la conscience, en attribuant à la justice que Dieu nous a voulu révéler, la *damnation éternelle* des enfants morts sans baptême, ce qui, comme il le reconnaît, est « absolument contraire aux règles « de notre misérable justice[2]. » Notre justice est misérable parce que « nous sommes naturel« lement incapables de vrai et de bien. »

Il ne s'agit pas ici d'apprécier dans son ensemble et ses tendances générales l'apologétique de Pascal, que personne n'admire plus que moi, mais de signaler la tentation à laquelle il cède parfois, d'appeler le scepticisme au secours de la foi religieuse. Il est remarquable qu'il n'ait pas été arrêté dans cette voie par les déclarations positives de ces Saintes Ecritures dont il faisait une étude si sérieuse. Quand il refuse à

[1] Edition Faugère II, 129.
[2] Edition Faugère II, 105. Les mots *sans baptême* ne sont pas dans le texte, mais sont très certainement dans la pensée de l'écrivain.

la conscience la possession d'aucun principe naturel de justice, n'oublie-t-il pas l'affirmation de l'apôtre que les pensées des gentils les accusent ou les défendent parce que leur conscience leur rend témoignage et qu'ils ont une loi écrite dans leurs cœurs [1] ? Quand il écrit que « jamais auteur canonique ne s'est servi de la « nature pour prouver Dieu [2], » n'oublie-t-il pas la déclaration du Psalmiste que « les cieux ra- « content la gloire de Dieu et que l'étendue fait « connaître l'ouvrage de ses mains [3] ? » N'oublie-t-il pas la parole si claire de Saint Paul que les perfections de Dieu se voient comme à l'œil dans ses ouvrages [4] ? L'oubli est étrange chez un écrivain qui avait étudié si profondément les Saintes Ecritures ; il faut l'attribuer à un reste de l'influence de Montaigne dont Saci n'avait pas réussi à le libérer entièrement.

On ne doit pas oublier que, dans l'état où les écrits de Pascal nous sont parvenus, on risque parfois de prendre pour l'expression de sa propre pensée des notes qui ont un autre caractère, qui peuvent même être des objections auxquelles il se proposait de répondre ; mais il faut

[1] Romains II, 15.
[2] Edition Faugère II, 116.
[3] Psaume XIX.
[4] Romains I, 20.

malheureusement reconnaître que ce qu'il dit au sujet de la justice paraît bien l'expression vraie de sa pensée.

Le traditionalisme n'a plus aujourd'hui de très notables représentants. Ce n'est pas dans les intérêts de la foi que les sceptiques contemporains cultivent les semences du doute. Cette tendance subsiste toutefois dans un certain nombre d'esprits, et il n'est pas inutile d'en signaler le danger. Un catholique élève d'un séminaire, un protestant élève d'une école de théologie, ont été instruits par des apologistes imprudents qui leur ont enseigné qu'on ne peut avoir, en dehors de la tradition de l'Eglise ou des textes de l'Ecriture, aucune lumière sur les vérités religieuses. Un doute s'élève dans leur esprit sur un point quelconque de l'enseignement qu'ils ont reçu. Si le doute persiste, que va-t-il arriver ? On leur a montré dans le scepticisme le chemin qui conduit à la foi. Leur foi se trouvant ébranlée, ils resteront dans le chemin où on les a conduits, et qui sera pour eux un chemin sans issue ; les ténèbres du doute envelopperont leur pensée tout entière. Ce doute portera sur Dieu, sur l'âme, sur la vie future ; il pourra même arriver que les fondements de la morale seront détruits. Il n'est pas difficile de citer des exemples de ces grands naufrages.

Le danger est sérieux; où est le remède? Dans une saine culture philosophique qui, sans pouvoir remplacer la foi, affermira les bases de toute religion, et ne laissera pas un doute, qui aura pu porter d'abord sur un simple détail de la tradition, envahir l'esprit tout entier. Il est en particulier d'une importance souveraine de mettre à l'abri des attaques du scepticisme, le fait moral, le sentiment de l'obligation, parce que, toutes les autres lumières étant éteintes ou voilées, ce sentiment demeure comme le lumignon qui fume encore, et qui peut devenir le moyen du retour de la lumière.

Bien que ceci s'éloigne un peu de l'objet direct de mon étude, je tiens à constater que le traditionalisme qui dénie toute valeur aux fonctions naturelles de l'esprit humain est contraire à la grande tradition de la chrétienté. Il est vrai que quelques Pères de l'Eglise et certains théologiens de toutes les époques ont soutenu la doctrine de Huet; mais, si on étudie le mouvement général de la pensée chrétienne, on constatera que ce sont des dissidents.

Saint Justin et Saint Clément d'Alexandrie, pouvant s'appuyer sur le début de l'Evangile de Saint Jean, formulent la doctrine du Verbe divin. Le verbe est « la lumière qui illumine tout « homme venant en ce monde[1]. » Cette lumière, obscurcie par les erreurs des hommes, n'a paru avec tout son éclat qu'en Jésus, qui est le Verbe fait chair[2]; mais, comme l'aurore précède le soleil, quelques rayons de cette lumière ont éclairé les sages du monde païen. Ces sages n'avaient pas entendu la parole de l'homme Jésus, mais ils avaient été placés sous l'influence de ce Verbe divin dont l'union avec la nature humaine a fait de Jésus de Nazareth l'homme-Dieu. Jamais cette influence n'a totalement manqué à l'humanité. Saint Clément écrit : « Dieu, dans « tous les temps, a fait pleuvoir sur les hommes le « Verbe divin[3]. » La plupart des hommes ont méconnu ce don céleste, mais il en est qui ont cultivé les semences de vérité déposées dans leur raison. C'est pourquoi Clément recommande, à plusieurs reprises, de ne pas mépriser la sagesse des peuples païens, de s'en servir, et d'en faire une préparation à la foi chrétienne. Se trouvant en présence d'esprits étroits qui attribuaient au démon la production des pensées des sages du paganisme, il leur répond: «N'est-ce « pas une grossière inconséquence d'attribuer « à celui que l'on proclame le père du désordre

[1] Evangile de Saint-Jean I, 9.
[2] *Id.* I, 14.
[3] *Stromates*. Livre I, chapitre VII.

« et de l'iniquité l'invention de la philosophie, « c'est-à-dire d'une chose honnête et vertueuse ?... « La philosophie qui conduit l'homme à la vertu « n'est pas l'œuvre du vice. Il ne reste qu'à « faire remonter son origine jusqu'à Dieu, dont « la bonté est le sublime privilège[1]. » Il est vrai que Clément méconnaît parfois la portée de sa doctrine, et qu'il paraît incliner au traditionalisme lorsqu'il entreprend de démontrer que les sages de la Grèce ont puisé leurs idées dans les livres des Hébreux ; mais cette entreprise, qui réussit peu, n'est point d'accord avec le fond de sa doctrine ; elle la contredit même assez directement. Si les Grecs ont puisé dans les livres des Hébreux la part de vérité qu'ils ont possédée, ils n'ont pas été placés directement sous l'influence du Verbe divin. Si ce qu'ils ont dit de vrai se trouve dans les livres des Hébreux, l'étude de leurs œuvres n'aurait pas d'utilité pour les chrétiens, lecteurs de ces livres.

Pour en venir au temps présent, sans faire d'autres emprunts aux Pères de l'ancienne Eglise et aux docteurs du moyen âge, le traditionalisme n'est pas admis, il est même explicitement ou implicitement rejeté par les Eglises chrétiennes.

[1] *Stromates*. Livre VI, chapitre XVII.

Dans le monde protestant, il s'est bien trouvé, il peut se trouver encore des théologiens qui considèrent la Bible comme la source unique de la vérité, qui n'accordent aucune valeur aux fondements naturels de la religion, ou qui, s'ils doivent reconnaître, comme le faisait Calvin, « de petites gouttes de vérité « esparses aux livres des philosophes, » s'empressent d'ajouter que ce sont des lueurs fugitives et sans importance pour la conduite de la vie[1]. Le nombre des hommes qui adoptent cette manière de penser n'est pas considérable. Le cathéchisme de l'ancienne Eglise de Genève[2] distingue deux moyens d'acquérir la connaissance de la religion : la raison et la révélation, et il commence les preuves de l'existence de Dieu par celles qui sont tirées de la nécessité d'un Etre éternel, de l'ordre de la nature, et de la conscience. Le protestantisme contemporain est beaucoup plus porté à méconnaître qu'à exagérer l'importance de la tradition.

Dans l'Eglise d'Orient, la puissance relative de la raison est clairement reconnue. On lit

[1] *Institution de la religion chrétienne*. Livre II, chapitre II, article 18.

[2] *Catéchisme ou instruction sur la religion chrétienne*. Genève, librairie Cherbuliez, 1831. — L'église de Genève ne possède plus maintenant aucun catéchisme officiel. Chacun de ses pasteurs enseigne librement ses pensées personnelles.

dans une Exposition de la doctrine orthodoxe : « La connaissance exacte de Dieu, de sa nature, « de ses attributs, est le premier devoir imposé « à l'homme. Pour le remplir, il doit, non seu- « lement se servir des lumières de son intelli- « gence et des témoignages que rendent tous les « êtres à leur Créateur, mais encore étudier les « enseignements divins contenus dans les livres « saints[1]. » Voilà la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu clairement indiquée. Dans son grand ouvrage sur la théologie orthodoxe, M. Macaire, recteur de l'Académie ecclésiastique de St-Pétersbourg, se prononce dans le même sens[2]. Il commence son travail par indiquer *les Vérités fondamentales présupposées par l'idée même de la religion,* et ces vérités sont : l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine. Puisque ces vérités sont les postulats de la religion révélée, elles ne peuvent pas être considérées comme en étant le produit.

L'Eglise romaine est encore plus affirmative, ou du moins formule plus officiellement sa

[1] *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique orthodoxe*, dédiée à l'impératrice de Russie par W. Guettée, prêtre et docteur en théologie, Paris, St-Pétersbourg et Londres, 1866, page 254.

[2] La *Théologie orthodoxe*, traduction du russe, 3 volumes in-8o. Paris, librairie Cherbuliez, 1857, 1859, 1860. — Voir le premier volume au commencement.

pensée. On lit dans le dictionnaire de Littré: « La cour de Rome a rejeté le traditionalisme, » ce qui fait probablement allusion au désaveu officiel dont les doctrines de l'abbé Bautain ont été l'objet. Nous avons maintenant à ce sujet une décision formelle du Concile du Vatican. La promulgation faite par ce Concile de l'infaillibilité du Pape a tellement attiré, et plus ou moins absorbé l'attention du public, qu'on a peu remarqué les décrets qu'il a rendus sur les rapports de la foi et de la raison. En voici un, approuvé par tous les Pères du Concile sans exception : « Si quelqu'un dit que le Dieu unique « et véritable, notre Créateur et Maître, ne peut « pas être connu avec certitude par la lumière « naturelle de la raison humaine, au moyen « des choses qui ont été créées: qu'il soit ana- « thème[1]. » Être anathème, c'est être retranché de la communion de l'Eglise, pour le fait de nier une des vérités qu'elle enseigne. Ce décret a été commenté par un philosophe catholique dans les termes suivants : « L'Eglise condamne « tout fidéisme. Elle qui, sans la foi, ne serait « pas, elle commence par rejeter, comme con- « traire à la pure essence de la foi, une doctrine

[1] *Décrets et canons du Concile œcuménique du Vatican* publiés par Mgr. Victor Pelletier. Paris, Victor Palmé, éditeur, page 153.

« qui réduirait tout à la foi. L'ordre de la foi « n'est assuré que si l'ordre de la raison est « maintenu[1]. »

Le Concile maintient la distinction établie par Saint Paul entre deux ordres de vérités. Après avoir condamné ceux qui refusent tout pouvoir à la raison naturelle, il condamne ceux qui refusent d'admettre un ordre de vérités supérieures à la raison. Cette question-là sort tout à fait du programme de mon étude dont j'ai déjà quelque peu dépassé les bornes dans les considérations précédentes. Mon but est de signaler le traditionalisme comme une doctrine qui nie la valeur de la philosophie déclarée incapable d'atteindre son objet, comme une tentative de faire du scepticisme le moyen d'arriver à la foi. Il n'était pourtant pas sans intérêt de constater que ce traditionalisme est contraire à la grande tradition, et aux principales manifestations actuelles de la pensée chrétienne.

[1] Ollé-Laprune. *Ce qu'on va chercher à Rome*. Paris, librairie Armand Colin, 1895. page 36.

LE POSITIVISME

Le scepticisme absolu, en se retirant devant les progrès incontestés des sciences de la nature, a fortifié le scepticisme philosophique qui s'attache à toutes les doctrines relatives à des objets supérieurs aux données de l'expérience. Ce scepticisme-là a trouvé son expression la plus ferme dans le *Positivisme*. Auguste Comte, le représentant le plus autorisé de cette doctrine, a formulé au sujet du développement historique de l'esprit humain des thèses si généralement connues qu'il suffit de les rappeler en peu de mots. Il distingue :

1. L'âge, ou l'état théologique, dans lequel l'explication de l'univers est cherchée dans l'action de volontés supérieures à la nature et à l'humanité. Si ces volontés sont admises comme multiples, c'est le polythéisme. S'agit-il d'une volonté unique ? c'est le monothéisme. Cet état constitue l'enfance de la pensée, caractérisée

par l'existence de la religion au sens ordinaire de ce mot.

2. L'âge, ou l'état métaphysique, dans lequel la raison, plus ou moins dégagée des conceptions de l'âge théologique, cherche l'explication de l'univers dans des idées abstraites qui ne sont pas le résultat de l'expérience. C'est l'adolescence de la pensée, caractérisée par l'existence de la philosophie au sens ordinaire du terme.

3. Vient enfin l'âge ou l'état positif. L'homme renonce aux conceptions abstraites de la philosophie comme aux croyances traditionnelles, pour se borner à la constatation des faits. C'est la maturité de la pensée, caractérisée par le règne exclusif de la science expérimentale.

La religion et la philosophie ont eu leur raison d'être et sont dignes de respect, pourvu qu'on les laisse dans le passé, qui est leur seule place légitime; mais elles constituent un état provisoire. La tâche de la pensée contemporaine est de purger définitivement les sciences de ces éléments du passé qui ne s'y insinuent encore que trop et troublent leur pureté.

Voilà bien, sans parler de la religion qui n'est pas l'objet direct de mon étude, un arrêt de mort dûment formulé contre la philosophie, si l'on conserve à ce terme le sens qui lui a été

généralement attribué, depuis le temps des plus anciens penseurs de la Grèce jusqu'à nos jours. Comte, cependant, a intitulé le plus important de ses ouvrages : *Cours de philosophie positive;* mais voici comment il s'exprime au sujet d'un mot qu'il emploie avec répugnance :

« Je regrette d'avoir été obligé d'adopter, à « défaut de tout autre, un terme comme celui « de *philosophie*, qui a été si abusivement em- « ployé dans une multitude d'acceptions diver- « ses. Mais l'adjectif *positive* par lequel j'en mo- « difie le sens me paraît suffire pour faire dis- « paraître, même au premier abord, toute équi- « voque essentielle, chez ceux, du moins, qui « en connaissent bien la valeur. » Voici comment il détermine cette valeur : « En ajoutant « le mot *positive*, j'annonce que je considère « cette manière spéciale de philosopher qui « consiste à envisager les théories, dans quel- « que ordre d'idées que ce soit, comme ayant « pour objet la coordination des faits observés, « ce qui constitue le troisième et dernier état « de la philosophie générale, primitivement « théologique et ensuite métaphysique[1]. »

Cette proscription de toute théorie qui dépasse la simple coordination des faits vise spéciale-

[1] *Cours de philosophie positive*. Avertissement.

ment les doctrines relatives à un principe unique du monde, doctrines qui sont le but suprême de la philosophie. M. Littré nous en informe dans une déclaration qui ne laisse rien à désirer sous le rapport de la clarté ; il écrit: « La recherche d'un principe unique est un feu « follet qui s'éteint devant la science posi- « tive [1]. »

Le positivisme, comme le scepticisme philosophique en général, rentre dans les cadres de la philosophie, puisqu'il s'occupe des recherches de la pensée spéculative ; mais il ne s'en occupe que pour en nier la valeur, en sorte que cette philosophie dite *positive* est une philosophie *négative* dans toute la force du terme. Dans les expressions dont use Auguste Comte, l'adjectif dévore le substantif. Le mot positivisme n'existait pas, ou du moins n'avait pas d'existence officielle lorsque Comte inaugura son enseignement ; mais, l'Académie française l'ayant admis dès lors dans son dictionnaire, les positivistes n'ont plus besoin de désigner leur doctrine par un nom dont le maître n'usait qu'avec regret.

Sans méconnaître la valeur intellectuelle d'Auguste Comte, il y a des raisons sérieuses

[1] La *Philosophie positive*, revue, tome I, page 21.

pour ne pas adopter l'opinion de M. Emile Faguet qui fait de lui « le plus grand penseur que « la France ait eu depuis Descartes [1]. » Pour bien marquer sa place dans l'histoire de la philosophie, il faut distinguer deux classes dans les hommes qui ont exercé une influence notable sur la marche de l'esprit humain. Les uns sont des *initiateurs*, des inventeurs, qui apportent des idées nouvelles, et dont l'action a un caractère individuel prononcé. Les autres expriment avec puissance certaines tendances générales à leur époque ; ils rassemblent en un foyer commun des rayons dispersés autour d'eux ; on peut les nommer des *condensateurs*. La distinction n'a pas un caractère absolu ; tout inventeur utilise les conditions dans lesquelles il se trouve placé, et l'homme qui exprime avec puissance un mouvement qui préexistait à son action augmente l'intensité du mouvement qu'il exprime. Mais, sans être absolue, la distinction est réelle, parce que les hommes dont l'œuvre a été considérable, offrent la prédominance de l'un ou l'autre des éléments qui viennent d'être indiqués. Dans le monde moderne, et dans l'ordre de la science, Descartes a été l'un des plus grands, le plus grand peut-être des initiateurs.

[1] *Revue des Deux-Mondes*, du 1er août 1895.

Le caractère personnel de son influence est si manifeste, son œuvre est si peu le résultat du courant général des idées à son époque, que les principes de la physique moderne qu'il a découverts et publiés, ont été généralement oubliés après lui, et n'ont reparu, développés et confirmés, que deux siècles plus tard [1]. Auguste Comte, au contraire, appartient à la classe des condensateurs. Son influence a été grande ; mais bien qu'il existe dans ses travaux une certaine part de spontanéité individuelle, on peut constater que cette influence a été surtout le résultat de ce qu'il a formulé, à l'aide d'une vaste intelligence et d'un immense labeur, des idées qui étaient le produit naturel du temps où il a vécu.

Quelle était la situation de la philosophie au moment où le positivisme s'est manifesté avec éclat ? Après le triomphe de l'Ecole Cartésienne et les travaux de Leibniz, l'influence de Bacon, très faible au XVIIe siècle, s'était fait vivement sentir au siècle suivant. On avait passé de l'idée que l'expérience est la base et le contrôle nécessaire des théories, à l'idée fort différente que les théories peuvent naître de la seule rencontre de la pensée avec les faits, sans l'intervention de l'activité propre de l'esprit. Avant l'œuvre

[1] Voir mon volume : *La Physique moderne*, deuxième édition. Paris, Alcan, 1890.

magistrale de Kant, la tendance générale de la philosophie la portait donc à ramener toute l'origine du savoir aux objets de la connaissance en oubliant le sujet. L'empirisme de Locke développe cette manière de penser. Il combat les idées innées en les prenant dans un sens qu'aucun philosophe sérieux ne leur a jamais attribué ; il confond la présence actuelle des idées et, ce qui est fort différent, la virtualité de l'esprit capable de les produire. Il accorde bien à la réflexion une part dans l'organisation de la science ; mais il n'attribue à cette réflexion, ou conscience psychique, que la connaissance des actes de l'esprit, en méconnaissant la présence des notions et des principes de la raison, en sorte que, pour lui, l'objet total de la connaissance vient du dehors. Condillac simplifie Locke. Par son influence, l'empirisme devient le sensualisme. Il est admis, presque à titre d'axiome par un grand nombre de philosophes et de savants, que la sensation diversement transformée est la source unique de notre savoir [1]. Mais qu'est-ce que peut donner la sensation ? que pouvait même donner la réflexion de Locke ? L'expression d'une réalité présente, mais au-

[1] Sur le passage de l'empirisme de Locke au sensualisme de Condillac, voir les *Discours laïques* de Secrétan, un volume in-12. Paris, Fischbacher, pages 39 et suivantes.

cune notion de la cause ou du but des phénomènes. C'est la pensée fondamentale que Comte exprime au début de son Cours, ne faisant en cela que formuler une pensée qui se présentait naturellement sur la voie où la philosophie était engagée. Il écrit : « Le caractère fondamental « de la philosophie positive est de regarder tous « les phénomènes comme assujettis à des *lois* « naturelles invariables, dont la découverte pré- « cise, et la réduction au moindre nombre pos- « sible, sont le but de tous nos efforts, en con- « sidérant comme absolument inaccessible et « vide de sens pour nous la recherche de ce « qu'on appelle les *causes*, soit premières, soit « finales[1]. » Il rédigeait ainsi des paroles prononcées en 1826. En 1851, un quart de siècle plus tard, il formulait de nouveau la même pensée. « Le véritable esprit positif consiste « surtout à substituer toujours l'étude des lois « invariables des phénomènes à celle de leurs « causes proprement dites, premières ou finales, « en un mot la détermination du *comment* à « celle du *pourquoi*[2]. » Que ce soit là le résultat d'un courant d'idées philosophiques fort antérieur à Comte, et dont son œuvre a été la cons-

[1] *Cours de philosophie positive*, tome I, page 14 de la première édition.

[2] *Système de politique positive*, tome I, page 47.

tatation éclatante, c'est ce dont on peut donner une preuve bien significative.

J'ouvre un volume publié en 1793, cinq ans avant la naissance d'Auguste Comte, et j'y lis : « L'expérience nous apprend que certains évé- « nements sont invariablement associés ; et de « là vient que, si l'un apparait, nous attendons « l'autre ; mais nous ne savons rien de plus, et « notre connaissance en pareil cas ne s'étend « pas au delà du fait.

« Reconnaître avec soin, constater avec exac- « titude ces associations d'événements qui ne « sont autre chose que l'ordre même de l'uni- « vers ; recueillir les phénomènes épars que cet « univers nous présente et les rapporter à leurs « lois générales, tel est l'objet suprême de la « philosophie ; Bacon est le premier qui ait mis « dans tout son jour l'importance de cette vé- « rité fondamentale. Les anciens considéraient « la philosophie comme la science des *causes*, « et cette fausse idée les conduisit à une foule « de spéculations qui dépassent tout à fait la « compétence des facultés humaines[1]. » Voilà une définition de la science purement positiviste. La recherche des causes est formellement exclue, et l'étude des lois est l'objet suprême de la

[1] Dugald Stewart. *Esquisses de philosophie morale*, articles 3 et 4.

philosophie. C'est Dugald Stewart qui a écrit ces lignes qu'on croirait tirées des œuvres d'Auguste Comte. Il est vrai que ce disciple de Reid contredit absolument, dans le corps de son ouvrage, les règles de méthode qu'il a indiquées au début. Je rouvre le volume qui commence par proscrire la recherche des causes comme la source de beaucoup d'erreurs dans une antiquité qui s'arrête à Bacon, et j'y trouve l'affirmation que l'idée de cause et d'effet diffère de celle de simple succession[1]; j'y trouve encore que « la « simple et sublime doctrine qui rapporte à « l'action perpétuelle d'un être suprême la con- « servation et le mouvement de l'univers créé « par sa puissance, est une doctrine à laquelle « on ne peut opposer que des préjugés, résul- « tant de notre imperfection[2]. »

Ce n'est assurément pas par la simple étude de l'enchaînement des phénomènes que l'estimable écossais est parvenu à la doctrine sublime qui considère l'univers comme la création d'une puissance infinie. La contradiction entre le programme de l'auteur et le contenu de son œuvre est criante. Rien ne montre mieux la puissance du courant qui entraînait la philosophie vers le positivisme, que de voir les principes de cette

[1] *Ibid.*, article 257.
[2] *Ibid.*, article 262.

doctrine formulés par un écrivain dont les convictions personnelles leur étaient absolument contraires.

Il est douteux que Comte eût lu Dugald Stewart ; mais il ne se donne pas pour être, dans un sens absolu, l'inventeur de sa théorie. Il se présente comme étant le continuateur de l'œuvre du XVIII[e] siècle, et il indique ses précurseurs, au nombre desquels il cite Bacon, Hume et Diderot.

Telle est la part de la philosophie proprement dite dans la genèse du positivisme ; mais cette doctrine a d'autres sources qu'il n'est pas difficile de discerner. Je me bornerai à en indiquer trois.

1. Les progrès considérables des sciences de la nature, de la physique et de la chimie surtout, et les magnifiques résultats de l'application de leurs découvertes à l'industrie, ont absorbé l'attention et captivé l'intérêt de la plupart des savants. Jouffroy écrivait en 1826 : « L'étude « exclusivement heureuse des sciences naturel- « les, dans les cinquante dernières années, a « accrédité parmi nous l'opinion qu'il n'y a de « *faits* réels, ou du moins qui soient suscepti- « bles d'être constatés avec certitude, que ceux « qui tombent sous les sens[1]. » De là un pré-

[1] Préface à la traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugal Stewart, au commencement.

jugé très vivace et fort répandu qui a fortifié la direction des esprits vers l'empirisme sensualiste.

2. Une fausse appréciation de l'histoire de la philosophie se joint à l'influence exercée par les succès des sciences naturelles, pour détourner la pensée des recherches relatives à des objets qui dépassent l'expérience. M. Ancillon avait écrit : « L'histoire de la philosophie « ne présente, au premier coup d'œil, qu'un « véritable chaos ; les notions, les principes, les « systèmes, s'y succèdent, se combattent et « s'effacent les uns les autres, sans qu'on sache « le point de départ et le but de tous ces mouve- « ments et le véritable objet de ces construc- « tions aussi hardies que peu solides. » M. Ancillon admet que ce n'est là que le résultat d'un premier coup d'œil ; mais M. de Bonald, en citant ces paroles, les commente pour établir que ce doit être un résultat définitif[1]. Cette vue de l'histoire me paraît être le résultat d'une étude superficielle ; mais ce n'est pas le cas d'entrer ici dans cette discussion ; il s'agit de constater un fait. M. de Bonald soutient sa thèse dans les intérêts du traditionalisme ; il veut démontrer

[1] *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales.* 2 volumes in-8°. Paris 1838. Voir le premier chapitre.

qu'on ne peut trouver de certitude qu'en ajoutant foi à une révélation primitive transmise par la parole ; mais il est évident que, pour ceux qui n'admettront pas sa doctrine, ses arguments contre les recherches indépendantes de la pensée pèseront de tout leur poids en faveur du positivisme. Si on lui accorde que la philosophie est et sera le lieu de luttes toujours renouvelées, et qu'elle tourne toujours dans le même cercle, le mieux est d'en abandonner l'étude, puisque la stérilité de ses efforts démontre son impuissance. Les écrivains qui reproduisent les pensées de M. de Bonald n'ont pas l'intention de préparer des disciples à Auguste Comte ; mais, sans le vouloir, ils lui en préparent.

3. A une vue fausse sur l'histoire de la philosophie se joint une erreur grave sur l'histoire des sciences de la nature. Combien de fois n'a-t-on pas répété, et ne répète-t-on pas encore, que les sciences modernes n'ont pris leur essor et produit leurs splendides résultats que lorsque les savants ont mis de côté toute conception philosophique pour se placer simplement en présence des faits ? Cette assertion, essentiellement positiviste, est absolument démentie par une étude sérieuse de l'histoire. Tous les grands initiateurs des sciences expérimentales les plus avancées : l'astronomie et la physique, ont conçu

leurs hypothèses sous l'influence de principes directeurs relatifs à la puissance qui a produit l'univers et au mode de son action. Il suffit d'ouvrir leurs écrits pour s'en assurer[1], et il suffit de réfléchir sur la nature des principes qui dirigeaient leur pensée pour constater que ces principes n'étaient pas et ne pouvaient pas être le résultat de l'étude simple et directe des faits. L'histoire des sciences, comme on la fait trop souvent, est donc altérée par une erreur grave; et cette erreur a apporté un affluent considérable au courant d'idées dont le positivisme a été le résultat.

Telles sont les origines multiples de cette doctrine. Produite par des causes diverses, elle est devenue cause à son tour. Auguste Comte en précisant, en condensant des éléments qui préexistaient à son œuvre, a augmenté la force du courant qui les lui avait apportés. Son nom demeure donc justement associé aux conceptions du début de sa carrière. Si on ne peut pas le considérer comme un très grand philosophe, il faut reconnaître pourtant que son œuvre réclame une sérieuse attention.

Les Anglais, avec le sens pratique qui les caractérise, ont tiré les conséquences du positivisme pour la conduite de la vie. Puisque nous ne pouvons rien savoir de ce qui peut exister au-dessus et au delà du monde de notre expérience, puisque toute recherche à ce sujet est frappée de nullité, un homme sage se borne à régler sa conduite en vue de la vie présente et des conditions d'existence du siècle où il se trouve placé. C'est la disposition d'esprit qu'exprime le mot *sécularisme,* dont M. Alexis Bertrand, dans son *Lexique de philosophie,* donne la juste définition que voici : « Ce mot, usité « surtout en Angleterre, désigne une tendance « plutôt qu'un système, tendance qui consiste à « regarder la vie présente comme le tout de « l'homme. » Le positivisme est le système, le sécularisme en est le résultat pratique. Après avoir exposé le système et indiqué ses origines, abordons-en l'examen.

[1] Voir mon volume : *La Physique moderne.*

Pour un positivisme qui, demeurant fidèle à son programme, admettrait que tout notre savoir se borne à la simple coordination des faits, la pensée constaterait des séries de phénomènes et ne pourrait s'élever à aucune théorie explicative des phénomènes observés; ce serait la mort de la science. Un seul exemple suffira, tant il est significatif. L'affirmation des pythagoriciens, renouvelée par Copernic, que c'est la terre qui circule autour du soleil et non le

soleil autour de la terre, fournissait une explication des phénomènes astronomiques plus simple que les explications antérieures ; mais cette hypothèse n'est pas la simple coordination des faits observés, elle est même directement contraire à l'explication la plus naturelle de ces faits. La méthode positiviste rigoureusement appliquée n'aurait jamais atteint cette vérité.

Les lois, selon le positivisme, sont le seul objet de la science ; mais les lois seules n'expliquent rien, parce qu'elles ne font qu'exprimer le mode d'action des causes. Auguste Comte écrit : « Les phénomènes généraux de l'univers « sont expliqués, autant qu'ils puissent l'être, « par la loi de la gravitation[1]. » La loi de la gravitation n'expliquera rien sans la présence des corps auxquels elle s'applique; et les corps sont les causes physiques des phénomènes dont la loi énonce le mode. Les lois expriment ce *comment* des choses auquel Comte veut réduire la pensée, et ce n'est que par la recherche du *par quoi* et du *pourquoi* que les conceptions rationnelles de la science succèdent à une connaissance purement empirique des phénomènes. La succession des jours et des nuits est un fait observé, que nous généralisons dans une

[1] *Cours de philosophie positive*, tome I, page 15.

loi qui affirme la permanence de cette succession, mais l'astronomie ne se borne pas à constater et à généraliser le fait, elle en détermine la cause. Un positiviste appliquant rigoureusement sa méthode n'atteindrait aucun élément de véritable science ; mais, en fait, les partisans de cette doctrine acceptent la valeur des sciences expérimentales, sans bien se rendre compte de l'écart qui existe entre leur méthode et leurs affirmations. Ils s'appliquent seulement à distinguer ce qu'on sait, ou pourra savoir, de ce qu'on ignorera toujours. Ce qu'on sait, ou pourra savoir, c'est l'interprétation scientifique des données de l'expérience. Ce qu'on ignorera toujours, ce qui ne peut être l'objet que de recherches vaines et chimériques, ce sont les objets supérieurs à l'expérience, qui sont la matière des croyances religieuses et des tentatives de la philosophie. Cette affirmation d'une ignorance invincible est exprimée par le néologisme d'*agnosticisme,* qui a pris rang dans les discussions contemporaines de la pensée.

Voici donc la position officielle du positivisme: Quant aux explications des données de l'expérience par l'intervention de principes supérieurs à cette expérience même, il n'affirme rien, mais il ne nie rien ; il s'abstient, il ignore. C'est en se plaçant à ce point de vue que Comte repousse

l'athéisme. Entendu dans le sens d'une science qui n'accorde pas de place à l'idée de Dieu, l'athéisme est une des bases essentielles de sa doctrine ; l'athéisme qu'il repousse est celui qui prétend fournir une explication de l'univers comme le fait le matérialisme[1]. M. Littré parle dans le même sens : « En dépit de quelques « apparences, la philosophie positive n'accepte « pas l'athéisme. A le bien prendre, l'athée n'est « point un esprit véritablement émancipé ; c'est « encore, à sa manière, un théologien ; il a son « explication de l'essence des choses... Ceux qui « croiraient que la philosophie positive nie ou « affirme quoi que ce soit sur les causes pre-« mières ou finales se tromperaient : elle ne nie « rien, n'affirme rien ; car nier ou affirmer ce « serait déclarer que l'on a une connaissance « quelconque de l'origine des êtres et de leur « fin[2]. » Voilà ce qu'on ne sait pas ; voyons maintenant ce qu'on sait.

L'observation est la source unique de nos connaissances ; mais quelle en est la nature ? Entendons Auguste Comte : « La prépondérance « de la philosophie positive est successivement « devenue telle depuis Bacon ; elle a pris au-« jourd'hui, indirectement, un si grand ascen-

[1] *Système de politique positive*, tome I, pages 46 à 53.
[2] *Paroles de philosophie positive*, pages 31 et 33.

« dant sur les esprits même qui sont demeurés « les plus étrangers à son immense développe-« ment, que les métaphysiciens livrés à l'étude « de notre intelligence n'ont pu espérer de « ralentir la décadence de leur prétendue science « qu'en se ravisant pour présenter leurs doc-« trines comme étant aussi fondées sur l'obser-« vation des faits. A cette fin, ils ont imaginé, « dans ces derniers temps, de distinguer, par « une subtilité fort singulière, deux sortes d'ob-« servations d'égale importance, l'une exté-« rieure, l'autre intérieure, et dont la dernière « est uniquement destinée à l'étude des phéno-« mènes intellectuels. Ce n'est point ici le lieu « d'entrer dans la discussion spéciale de ce so-« phisme fondamental. Je dois me borner à in-« diquer la considération principale qui prouve « clairement que cette prétendue contemplation « directe de l'esprit par lui-même est une pure « illusion. » Quelle est la considération principale qui fournit une preuve claire que distinguer l'observation des faits psychiques des données de l'observation faite au moyen des sens est une pure illusion ? La voici : « Par une « nécessité invincible, l'esprit humain peut obser-« ver directement tous les phénomènes, excepté « les siens propres. Car par qui serait faite « l'observation ?.... L'individu pensant ne saurait

« se partager en deux, dont l'un raisonnerait, « tandis que l'autre regarderait raisonner. L'or- « gane observé et l'organe observateur étant, « dans ce cas, identiques, comment l'observa- « tion pourrait-elle avoir lieu[1]? » Voilà l'idée que, dans la conscience que l'esprit a de soi, il est à la fois sujet et objet, absolument niée. Cette idée est cependant le résultat de la plus certaine, de la première de toutes nos expériences, de l'expérience qui est la condition de toutes les autres.

La science se borne donc à l'étude des phénomènes matériels révélés par les sens. M. Littré le reconnaît expressément ; il écrit : « La science « positive ne connaît dans le monde à elle accessible que de la matière et des propriétés de la « matière[2]. » On le comprend puisque, dans l'opinion d'Auguste Comte, les phénomènes psychiques se réduisent aux fonctions d'un *organe* observateur.

C'est donc là le matérialisme ? Non. Le matérialisme affirme que la matière existe seule, et que son étude nous met en présence du principe universel. Le positivisme, sous la forme que lui donnent M. Littré et son maître, affirme que les phénomènes matériels sont seuls

[1] *Cours de philosophie positive*, tome I, pages 34 à 36.
[2] *La Philosophie positive*, revue, tome I, page 21.

l'objet de notre science, seuls l'objet d'une observation réelle ; mais, comme il ne sait rien du principe universel, il n'affirme rien, il ne nie rien à son égard.

Telle est, je le répète, la position officielle du positivisme ; mais cette position est instable, parce qu'elle contredit directement les besoins de la raison. Aussi, sous l'empire de ces besoins, la doctrine subit une double transformation[1]. A la formule : « Au delà des données de notre expérience nous ne savons rien, » succède cette autre formule dont le contenu est très différent : « Au delà des objets de notre expérience il n'existe rien ; » c'est la première transformation ; voici la seconde : « Les éléments de la raison existent dans l'esprit de ceux qui les nient ; et la pensée éprouve le besoin de leur donner un emploi. » On voit alors les notions les plus spécialement métaphysiques appliquées à l'objet de l'expérience ; et le positiviste devient métaphysicien à son insu et malgré lui. Mais, si l'on admet avec Comte qu'il n'y a d'observation valable que l'observation extérieure,

[1] J'ai déjà fait usage des considérations qui suivent dans mon volume *la Définition de la philosophie*, pour établir que les adversaires de la philosophie sont presque toujours conduits par les tendances de la raison à émettre les thèses d'une philosophie inconsciente.

et si l'on en conclut avec Littré que la matière et ses propriétés sont le seul objet de la science, dès le moment où la négation remplace le doute, on entre pleinement dans le matérialisme. Voici à cet égard deux exemples véritablement typiques.

Dans un livre dont les éditions et les traductions se sont multipliées, le docteur Büchner écrit: « Nous ne sommes pas capables de nous « faire une idée, même approximativement, « *d'éternel, d'infini,* parce que notre esprit ren- « fermé dans les limites des sens par rapport à « l'espace et au temps, ne saurait franchir ces « bornes pour s'élever à la hauteur de cette « idée. » Il serait naturel de ne faire aucun usage d'idées que notre esprit ne saurait atteindre. Cependant, au bas de la page où se trouvent les paroles qu'on vient de lire, paraissent ces autres paroles de Czolbe, approuvées par l'auteur qui les cite: « Il n'y a pas seulement « toute raison expérimentale qui nous manque, « pour admettre que la matière et l'espace ont « eu un commencement, qu'ils peuvent être « changés ou détruits, on ne peut s'en faire une « idée. C'est pourquoi il faut que la matière et « l'espace soient éternels[1]. » et ailleurs: « les

[1] *Force et matière*, traduction française de Gamper approuvée par l'auteur, Leipzig 1863, page 181.

« lois qui déterminent l'activité de la nature « sont *éternelles* et *immuables*[1]; » et dans la table du volume: *Infini de la matière.*

M. Moleschott, dans un livre fort connu, enseigne que toutes nos idées viennent de l'expérience sensible seule, en sorte que notre science n'est que « l'expression abstraite de la somme « des faits conquis par les sens de l'homme[2]. » Cela ne l'empêche pas de dire que la matière est douée *d'immuabilité,* que le mouvement est *éternel*[3], et que « les lois de la nature sont « l'expression la plus rigoureuse de la *néces-* « *sité*[4]. »

Voilà deux auteurs qui acceptent le positivisme dans ses données fondamentales. Ils affirment que les données de l'expérience sont la limite de notre savoir, qu'il n'y a de valable que l'expérience sensible, et ils appliquent à l'objet des sens les notions les plus transcendantes de la métaphysique: les idées de l'infini, de l'éternité, de la nécessité. Il leur serait cependant plus que difficile d'indiquer quel est celui de nos sens par lequel ces idées ont pénétré dans

[1] *Ibid.*, page 33.
[2] *La circulation de la vie*, traduction Cazelle, 2 volumes de la Bibliothèque philosophique de Germain Baillière, Paris 1866, tome I, page 10.
[3] *Ibid.*, page 29.
[4] *Ibid.*, page 6.

l'entendement. C'est ainsi que les données métaphysiques, proscrites par les définitions empiriques de la science, s'y introduisent par le fonctionnement naturel de l'esprit humain. Le positivisme use de l'intelligence pour coordonner les faits sensibles et en découvrir les lois, mais il méconnaît absolument les droits de la raison, au sens philosophique du terme. La raison se venge de ses détracteurs en leur infligeant la plus criante des contradictions.

L'histoire de la pensée d'Auguste Comte est du reste la plus intéressante des réfutations du positivisme. Son point de départ a été l'élimination totale des causes efficientes, et il arrive à les admettre comme des volontés, ce qui est prendre l'idée de la cause efficiente dans la conscience que l'esprit a de ses actes, et par conséquent dans cette observation intérieure qu'il avait déclarée impossible. « Dans les con« ceptions de la fin de sa vie, M. Comte confesse « ouvertement que l'esprit humain ne peut se « passer de croire à des volontés. » En nous fournissant ce renseignement, M. Littré reconnaît que « jamais n'a été fait aveu plus mortel à la « philosophie positive[1]. »

Si l'on ne pense qu'aux lois, on peut concevoir la proscription des causes finales, mais l'idée de volonté appelle celle d'un but. Comte obéit à cette nécessité de la pensée ; il écrit : « La sagesse finale institue la synergie d'après « une synthèse fondée sur la sympathie, en « concevant toute activité dirigée par l'amour « vers l'harmonie universelle[1]. » M. Littré traduit ainsi ces paroles : « Cette phrase signifie « que tout ce qui se fait est dirigé vers l'har« monie universelle par l'amour[2]. » Voilà donc la cause finale qui reparaît élevée à la hauteur d'une théorie de l'univers. Le grand apôtre du positivisme a donc renversé lui-même la base essentielle de sa doctrine. Etudions d'une manière plus générale la marche de sa pensée, en voyant ce qu'il advient de sa théorie des trois états.

Au début de sa carrière, il enseignait que les phénomènes que présentent les êtres organisés sont de simples modifications de la matière inorganique. C'est la doctrine de l'évolution dans le sens où l'entendent les matérialistes. Cette doctrine, qui se borne à suivre la production des faits sans se demander si les transformations ne réclament pas un principe transformateur, était conforme à la méthode positiviste ; mais le point de vue de Comte change

[1] *Auguste Comte et la Philosophie positive*, page 578.

[1] *Synthèse subjective*, page 9.
[2] *Auguste Comte et la philosophie positive*, page 577.

assez rapidement, et il oppose aux conceptions matérialistes ces deux formules : « On ne peut « pas expliquer le supérieur par l'inférieur. C'est « le supérieur qui explique l'inférieur[1]. » Voilà une idée et un principe qui ne sortent pas de l'observation sensible, et sont toute autre chose que la simple coordination des faits. L'idée est celle du supérieur qui est l'application aux données de l'expérience d'un jugement de hiérarchie dont le caractère n'est pas expérimental ; le principe est celui qui ne permet pas d'admettre qu'il y ait plus dans un effet que dans sa cause. Il y a là un retour visible à l'état métaphysique.

Voici encore une de ces abstractions qui transportent la pensée au delà des bornes de l'expérience. Comte écrit : « L'homme proprement « dit, n'est, au fond, qu'une pure abstraction ; « il n'y a de réel que l'humanité[2]. » La suite de cet exposé fera comprendre sous quelle influence ces lignes ont été tracées ; il suffit de constater ici le caractère essentiellement métaphysique de l'affirmation que l'humanité est l'être réel, et les individus humains de simples abstractions.

[1] Voir Ravaisson. *La philosophie en France au XIXe siècle*, pages 77 à 79.
[2] *Cours de philosophie positive*, tome VI, page 692.

L'élément métaphysique, qui se montre surtout à mesure que l'on avance dans la carrière de Comte, existe, du reste, dès le début de son œuvre, et contredit son système. Il avait dit dans son premier cours : « Le principe fonda- « mental de la saine philosophie consiste néces- « sairement dans l'assujettissement continu de « tous les phénomènes quelconques, inorgani- « ques ou organiques, physiques ou moraux, « individuels ou sociaux, à des lois rigoureuse- « ment invariables, sans lesquelles, toute prévi- « sion rationnelle étant évidemment impossible, « la science réelle demeurerait bornée à une « stérile érudition[1]. » Voilà l'idée des lois invariables introduite dans la définition de la science universelle, c'est-à-dire un déterminisme absolu, appliqué aux phénomènes moraux aussi bien qu'aux phénomènes physiques ; mais, presque en même temps, l'auteur parle d'un progrès auquel nous devons travailler. Il montre la marche de ce progrès dans l'histoire, et il compte bien en être pour l'avenir un des principaux artisans. « Il existe, dit-il, un type « de perfection réelle, au-dessous duquel il sera « trop aisé de sentir que nous resterons cons- « tamment, quoique nos efforts persévérants

[1] *Cours de philosophie positive*, tome VI, page 710.

« puissent nous en rapprocher de plus en plus [1]. » La contradiction entre ces dernières paroles et celles qui les avaient précédées, est manifeste; on peut faire à ce sujet trois réflexions:

1. Faire appel à notre effort pour nous approcher d'un but déterminé, c'est contredire l'idée qu'il existe dans l'ordre moral des lois rigoureusement invariables qui sont la cause unique de nos actes. C'est là une contradiction imposée à tous les systèmes de déterminisme absolu, contradiction bien souvent signalée, et à laquelle ceux des partisans de ces doctrines qui veulent maintenir la morale cherchent à échapper par des efforts intellectuels qui ne résistent pas à un sérieux examen.

2. L'idée de lois fixes dans l'ordre des phénomènes est le postulat de la physique; mais lorsqu'on parle de ces lois comme rigoureusement invariables et s'étendant à tous les domaines, on admet, qu'on s'en rende compte ou non, que ces lois ont le caractère de la nécessité, ce qui est une idée métaphysique.

3. Quel est le contenu de l'idée du progrès? La pensée que les réalités s'approchent de plus en plus « d'un type de perfection. » Comment l'idée de ce type de perfection serait-elle le résultat de la coordination des faits, puisque c'est un idéal qui, par sa propre nature, dépasse tous les faits actuels? Pour un positivisme conséquent, le spectacle du monde n'offrirait que des variations; et ce n'est qu'en s'éloignant de tous côtés de cette doctrine qu'on peut admettre un type de perfection, un progrès qui y conduit, et le devoir de travailler à ce progrès. C'est ainsi que, non seulement vers la fin de sa carrière, mais dès ses commencements, Auguste Comte a largement fait usage des données de la raison qu'il proscrivait. Il est demeuré, sous plusieurs rapports, dans l'état métaphysique. Il restait un pas à faire pour rentrer dans l'état théologique; il l'a fait hardiment.

[1] *Ibid.*, page 858.

On sait que, à la fin de sa vie, il fonda un culte dont il fut le grand prêtre, bénit des mariages, et procéda à des ordinations sacerdotales. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici les superstitions étranges de ce culte nouveau; j'en ai parlé ailleurs [1]; il suffira de constater, d'une manière générale, l'entrée du chef des positivistes dans l'état théologique. Il déclare, dans son dernier ouvrage, qu'on peut le féliciter « d'avoir systématiquement résumé la vraie

[1] Dans *la Définition de la philosophie*, article 120.

« philosophie de l'histoire dans cet aphorisme « fondamental : *l'homme devient de plus en plus « religieux*[1]. » Comte reconnaît que les dernières manifestations de sa pensée sont dues à une influence féminine[2] ; un vif amour pour Mme Clotilde de Vaux avait ouvert son cœur, et il résume alors sa doctrine dans ces formules :

L'amour pour principe.

Vivre pour autrui.

Le fondateur d'une religion, le grand prêtre d'un culte, est donc manifestement revenu à l'état théologique. Cependant, tout en reconnaissant que des sentiments plus ou moins nouveaux pour lui ont élargi sa pensée, il admet qu'il est demeuré dans le positivisme, et que sa religion était la conséquence naturelle de sa doctrine. Ce n'était pas l'avis de M. Littré et de quelques-uns de ses confrères qui se sont séparés du maître en disant : « A la fin de sa « vie M. Comte a renoncé à sa méthode, et c'est « pour demeurer fidèles à sa méthode que nous « refusons d'admettre sa religion. » D'autres disciples suivirent le maître dans la dernière évolution de sa pensée, spécialement le docteur

[1] *Synthèse subjective*. Paris, novembre 1856, tome I, page LXV. Ce tome I est demeuré unique par suite de la mort de l'auteur survenue en 1857.

[2] *Ibid.*, page XXXII.

Robinet, son médecin[1], et il s'établit des cultes positivistes en France, en Angleterre, en Amérique et ailleurs peut-être.

D'où vient la profonde illusion qui permit au grand prêtre d'un culte de croire qu'il était demeuré positiviste? On peut trouver une des origines du fait dans la disposition de son esprit que Stuart Mill appelait « sa colossale con« fiance en lui-même. » Il voulait bien admettre qu'il avait développé sa doctrine, non qu'il l'avait changée ; mais une explication est ici nécessaire. La religion, à l'état dit théologique, admet l'existence d'esprits supérieurs à l'humanité. L'existence de tels êtres, Comte a continué à la nier, et c'est par cette négation qu'il est resté, en un certain sens, fidèle à ses principes ; mais alors quel est l'objet du culte par lui institué? En laissant de côté ses aberrations étranges : les honneurs divins accordés à la terre, à l'espace, à la lune et au soleil, le fond du culte nouveau, sa partie la plus intelligible, est l'adoration de l'humanité. « L'huma« nité remplace Dieu, sans oublier jamais ses « service provisoires, » dit le *Catéchisme positiviste*. Le gros traité de politique positive a pour sous-titre : *Traité de Sociologie instituant*

[1] Robinet. *Notice sur l'œuvre et sur la vie d'Auguste Comte*, 1 volume in-8°, Paris 1860.

la religion de l'humanité. La préface du Catéchisme du culte nouveau est signée : Auguste Comte, fondateur de la *religion de l'humanité*. On comprend maintenant sous quelle influence il avait émis la thèse très métaphysique que l'humanité est seule réelle et les individus humains des abstractions. Il pense que l'humanité est un objet d'observation réelle, et c'est pourquoi il peut admettre qu'il est demeuré fidèle à sa méthode. Mais voici à quoi il ne prend pas garde. L'humanité étant proclamée le Grand Etre, l'Etre au-dessus duquel il n'y a rien, il réclame pour elle *l'adoration*. Or l'adoration est le plus religieux de tous les sentiments, et personne ne réussira à faire entendre qu'elle puisse être le résultat de la coordination des phénomènes sensibles et de l'étude de leurs lois.

Comte est donc remonté de l'état positif à l'état métaphysique, et de l'état métaphysique à l'état théologique. Ces états qu'il avait déclarés n'être que provisoires se sont retrouvés chez lui à son insu ; il a renversé de ses propres mains les bases de ses constructions. Ceci est un de ces arguments *ad hominem* dont la valeur est toujours faible ; mais ce qui a une grande valeur, c'est le fait que l'évolution de la pensée de Comte se produit, d'une manière générale, dans la pensée contemporaine.

Il est impossible de méconnaître la puissance actuelle du positivisme. Le culte fondé par Comte, et qu'il annonçait devoir être celui de l'Occident de l'Europe trente ans après sa mort, ne paraît pas avoir conservé de nombreux disciples. Le 5 septembre 1893, les positivistes ont célébré, à Paris, le 36e anniversaire de la mort du maître ; ils étaient deux cents au plus [1]. Mais la doctrine du philosophe qui devait mourir en exerçant des fonctions sacerdotales a encore une forte influence. On reconnaît sa trace dans les écrits de plusieurs savants et dans une foule de productions littéraires. Les grands développements de l'industrie, les préoccupations et les passions politiques nées de la démocratie qui coule à pleins bords dans la société contemporaine, une civilisation bruyante et compliquée qui enlève le recueillement nécessaire pour entendre les voix intérieures par lesquelles se manifestent les hautes aspirations de la nature humaine, tout cela détourne l'attention des croyances religieuses et des spéculations de la philosophie, et fixe les regards, d'une manière plus ou moins exclusive, sur les horizons terrestres. Le positivisme enfin trouve un appui, en France surtout, dans une direction de l'instruction publique

[1] Voir la *Revue de la Science nouvelle* du 1er octobre 1893.

qui fait établir, à tous les degrés de l'enseignement, des écoles dites laïques. Par une perversion complète du sens des mots, on en est venu à appeler *clérical* tout élément religieux, et à désigner par le terme *laïque* l'absence de tout élément de cette nature ; *laïque* et *sans religion* sont devenus des termes synonymes. Dans l'opinion de beaucoup de nos contemporains, les écoles publiques ne doivent pas seulement être neutres au point de vue confessionnel, c'est-à-dire ne pas exercer leur influence en faveur de telle ou telle église, mais, comme l'a justement remarqué M. Raymond Thamin, ce qu'on exige d'elles c'est aussi la neutralité métaphysique[1]. Il faut donc exclure de l'enseignement les doctrines de toute philosophie affirmative. Mais comment élever la jeunesse sans avoir une croyance pour fondement de l'éducation ? « La neutralité métaphysique, qu'on « semble de plus en plus vouloir imposer à « l'école, ne nous mènera-t-elle pas à la neutra- « lité morale, c'est-à-dire au nihilisme pédago- « gique[2] ? » Voici la réponse d'hommes bien intentionnés qui se sont demandé comment on pourrait, dans les circonstances actuelles, et en attendant un mieux désirable, établir dans

[1] *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1895, p. 720.
[2] *Ibid.*

l'Université de France une foi laïque qui offrirait une base à l'éducation. On trouve dans le Credo proposé : la tolérance, l'idée de la dignité humaine, la foi en la science, le respect de la cité, le respect de la démocratie, le culte de la patrie française, la croyance à l'humanité[1]. Sauf les idées de la tolérance et de la liberté de la pensée qui ne figurent pas dans le programme d'Aug. Comte, c'est la réalisation de ce programme, c'est l'organisation de la vie humaine en dehors de toute conception relative à un monde supérieur à l'expérience ; c'est, à l'instar du Conseil municipal de Paris, demander que le nom de Dieu soit effacé des livres destinés à l'enseignement de la jeunesse. N'est-il pas vraisemblable qu'une jeunesse élevée ainsi sera toute préparée pour offrir des recrues au positivisme ? L'absence, dans le cours entier de l'instruction, de toutes les idées relatives à un monde supérieur à l'expérience, produira naturellement l'atrophie des éléments de la nature humaine qui sont la base commune des croyances religieuses et des recherches de la philosophie.

Telles sont des tendances dont il est impossible de méconnaître la gravité ; mais ne voir

[1] *Ibid.*, pages 720 à 722.

que ce côté des faits serait s'arrêter à une vue de l'état actuel des esprits fausse parce qu'elle serait incomplète. Malgré l'affaiblissement des croyances, il est facile de constater que les préoccupations religieuses ne sont point étrangères à notre époque ; elles se montrent avec un éclat nouveau, sur bien des points du globe, et dans bien des classes de la société. Les craintes qu'elles inspirent et la violence des attaques dont elles sont l'objet suffisent à prouver leur vitalité. Ce que l'objet de mon travail m'appelle à signaler plus spécialement, c'est le réveil caractérisé des recherches métaphysiques.

Le nombre des écrits philosophiques, soit d'ouvrages isolés, soit d'articles de revues, se multiplie en France, en Allemagne, en Russie, en Angleterre, en Italie. Ce qui est plus significatif encore, c'est que la recherche de l'unité, qui est le caractère spécial de la philosophie, cette recherche de l'unité que Littré désignait comme un feu follet que la science éteint, s'introduit à forte dose dans les travaux des naturalistes. Preuve en soit cette doctrine de l'évolution qui, née d'observations faites sur le terrain de l'histoire naturelle, s'est rapidement transformée dans beaucoup d'esprits en une théorie prétendant fournir l'explication générale des

phénomènes de l'univers[1]. Puis, comment oublier ici la protestation de Pasteur contre la doctrine qui veut confiner la pensée dans les limites de l'expérience? Lorsqu'il fut reçu à l'Académie française, le 27 avril 1882, il dut prononcer l'éloge de Littré, son prédécesseur. Avant d'aborder son éloge, il voulut « marquer son dis« sentiment avec ses opinions philosophiques, » et il résuma les motifs de ce dissentiment dans l'affirmation que le positivisme ne tient pas compte de la plus importante des notions positives : celle de l'infini, notion qui est le fondement de la religion sous toutes ses formes, de l'idéal que l'art cherche à réaliser, et qui est même la condition des progrès de la science dont elle est l'aiguillon[2]. On comprend le retentissement qu'eurent de telles paroles prononcées par un des représentants les plus illustres de la science contemporaine.

Les manifestations actuelles de l'esprit humain s'unissent donc à l'histoire de la pensée personnelle d'Auguste Comte pour démontrer que les conceptions religieuses et philosophiques ne sont pas enfermées dans le sépulcre

[1] Voir dans la *Logique de l'hypothèse* les pages 174 à 184.
[2] Voir *Discours de réception de M. Louis Pasteur.* Séance de l'Académie française du 27 avril 1882, brochure in-8°. Paris, Calmann Lévy.

scellé où le positivisme voulait les inclure. Elles se montrent avec une vigueur nouvelle ; il ne faut pas dire qu'elles renaissent, car, bien qu'elles puissent se manifester avec plus ou moins d'intensité, jamais elles n'ont été mortes.

M. Littré, qui avait une intelligence trop élevée pour ne pas entrevoir quelque chose au delà de la doctrine étroite à laquelle il avait accordé son adhésion, a écrit les paroles suivantes qui ont été l'objet d'une légitime attention : « Ce qui est au delà de la science positive, soit matériellement le fond de l'espace « sans bornes, soit intellectuellement l'enchaînement des causes sans terme, est absolument « inaccessible à l'esprit humain. Mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. « L'immensité, tant matérielle qu'intellectuelle, « tient par un lien étroit à nos connaissances, « et ne devient que par cette alliance une idée « positive et du même ordre ; je veux dire « qu'en les touchant et en les bordant, cette « immensité apparaît sous son double caractère : « la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan « qui vient battre notre rive et pour lequel nous « n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire « vision est aussi salutaire que formidable[1]. »

[1] Voir le *Correspondant* du 10 juin 1896, page 949.

Mise en présence de cet infini réel, mais inaccessible à l'intelligence, la pensée éprouve la tentation de s'unir à lui par quelque procédé supérieur à la raison, et le mysticisme vient offrir ce procédé. Le positivisme a entrepris de comprimer les instincts supérieurs de l'âme ; ces instincts brisent les cadres dans lesquels on voulait le renfermer. Ceux qui se refusent à une recherche rationnelle du principe de l'univers arrivent facilement aux folies religieuses d'Auguste Comte, ou à un mysticisme vague et infécond dont on trouve des exemples nombreux dans la littérature contemporaine.

LE DUALISME

Le dualisme philosophique est la doctrine qui cherche l'explication de l'univers dans l'existence de deux principes coéternels. Rapporter à deux principes seulement la multiplicité des données de l'expérience, c'est une très haute généralisation. On comprend que, deux principes étant admis, leur mélange à des degrés divers permet de rendre compte d'un nombre indéfini de combinaisons. Mais si le but de la philosophie est la découverte d'un principe premier et unique, le dualisme, malgré le haut degré de généralisation qui le caractérise, est une philosophie négative; l'admettre c'est renoncer à satisfaire le besoin de la raison qui est orientée vers l'unité.

Cette doctrine répond si bien aux résultats d'une observation qui néglige de constater les données métaphysiques de la pensée, qu'il est très naturel qu'elle se soit produite. De quelque

côté qu'on regarde, ne voit-on pas partout des oppositions d'éléments divers, des dualités? La lumière et l'ombre, le froid et la chaleur, la matière et son mouvement, les attractions et les répulsions sont, avec d'autres, les dualités principales de la physique. Si l'homme se considère lui-même, son âme et son corps, bien qu'intimement unis, se distinguent pourtant. Les fonctions de l'intelligence présentent la diversité de la pensée et de ses objets; les fonctions du cœur, l'opposition de la joie et de la douleur; la conscience morale, l'antagonisme du bien et du mal; et la lutte de ces éléments divers que chacun peut reconnaître en soi se reproduit dans l'histoire de l'humanité. Les Pythagoriciens avaient dressé une table des contraires dans laquelle, à l'opposition de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal, ils joignaient les dualités métaphysiques du fini et de l'infini (ou de l'indéfini), de l'unité et de la pluralité[1]. Ainsi se montrent partout à l'observation des éléments unis mais distincts, des dualités dont plusieurs paraissent irréductibles. De là, la tentation d'admettre deux principes de l'univers; de là, l'apparition du dualisme et son importance dans l'histoire de la pensée.

[1] Aristote. *Métaphysique*. Livre I, chapitre 5.

Je ne me propose pas de faire l'histoire générale de cette doctrine, mais simplement de fournir quelques brèves indications à ce sujet, de donner quelques exemples. Le dualisme des Manichéens appartient moins à l'histoire de la philosophie qu'à celle des religions. Le dualisme des Persans a une haute valeur, parce qu'il repose sur l'observation de la lutte du bien et du mal, et maintient énergiquement les données de la conscience morale. En Grèce, dans la période qui précède Socrate, le dualisme a plusieurs représentants. Empédocle explique le monde par la lutte de deux principes : l'amour et la discorde. Parménide, lorsqu'il consent à proposer une explication des données de l'expérience, proclame la nécessité d'admettre deux principes : l'un qui est le froid et la nuit, l'autre la chaleur et la lumière. Dans l'école de Pythagore, on rend compte de l'existence des éléments multiples de l'expérience en admettant un élément infini (indéterminé), auquel le nombre donne la détermination qui constitue la réalité[1]. On trouve, dans les fragments qui nous sont parvenus des productions de cette école, cette formule significative : « l'Un-premier aspire l'infini, » c'est-à-dire qu'avec le principe

[1] Chaignet. *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, tome II, page 73.

qui est l'origine de tout ordre et de toute harmonie, coexiste un autre élément au moyen duquel l'Un-premier se divise. Anaxagore admet deux éléments éternels : une substance indéterminée où tout est à l'état de mélange confus, de chaos, et l'intelligence qui l'ordonne. Socrate, tout à son œuvre de restaurateur du bon sens, et de défenseur de la morale, a des paroles religieuses d'une très haute portée ; mais il n'a pas eu la prétention d'établir une théorie rationnelle de l'univers. Quand Platon et Aristote font cette entreprise, le dualisme reparaît.

Cette doctrine est nettement exprimée dans le Timée. La théorie d'Anaxagore, qu'Aristote, tout en lui rendant d'ailleurs pleinement justice, comme nous le verrons, considère comme manquant de clarté et de précision [1], reparaît précise et claire sous la plume de Platon. Le monde s'explique par un principe d'intelligence établissant l'ordre dans un élément vague et chaotique qui préexiste à son action [2]. Et il ne s'agit pas seulement ici de quelques passages d'un seul livre ; la théorie des idées, doctrine fondamentale du platonisme, est essentiellement

[1] *Métaphysique*. Livre I, chapitre 7.
[2] Voir les pages : 119, 150, 160, 195 et 196 du *Timée*, traduction Cousin.

dualiste, voici pourquoi : Les êtres multiples dont se compose le monde sensible sont des reproductions plus ou moins imparfaites des types parfaits du monde intelligible. D'où procède cette imperfection, ce moins-être, ce mal ? Il faut un élément qui, permettant aux idées de se multiplier dans un nombre indéfini de copies, s'oppose à ce qu'aucune de ces copies reproduise l'original dans toute sa pureté. Cet élément, c'est la matière. Mais il ne faut pas donner à ce mot le sens qu'il a reçu dans la philosophie moderne, celui de corps. La matière platonicienne est, par opposition aux idées, une substance indéterminée, un moins-être, puisque l'être véritable, ou du moins l'être parfait n'existe que dans le monde intelligible. La matière éternelle est la condition de l'existence du monde, et, en même temps, la cause de son imperfection.

Aristote, tout en combattant la théorie des idées, conserve le dualisme platonicien. Il signale quatre causes à distinguer pour l'explication d'un être concret ; mais pour la question générale de l'origine de l'univers, ces quatre causes se réduisent à deux : « Il y a deux prin- « cipes des choses : l'*idée* ou *forme* qui les « effectue et où elles tendent, et la *matière* ou « *étoffe* dont elles sont faites. La matière comme

« la forme est éternelle[1]. » Voilà un dualisme fort clair, et qui résulte encore de la théorie célèbre du premier moteur lui-même immobile. « Le principe des êtres, l'être premier, n'est « susceptible d'aucun mouvement, ni essentiel, « ni accidentel, et c'est lui qui imprime le mou- « vement premier[2]. » Comment un premier moteur immobile peut-il être l'origine du mouvement de l'univers? Aristote pose la question et il répond : « Le désirable et l'intelligible meu- « vent sans être mus[3]. » L'être premier, le moteur immobile, est le terme, le but auquel tend le monde ; il en est la cause finale sans en être la cause efficiente. Mais si le monde ne procède pas du principe premier, idéal vers lequel il tend, il faut qu'il existe un élément autre que l'être immobile but du mouvement universel. L'être premier n'étant pas la cause efficiente du monde, la dualité reste inévitable.

Ces indications rapides suffisent pour montrer le rôle important du dualisme dans la philosophie grecque. « Rien, dit M. Franck, n'en- « trait plus difficilement dans l'esprit des an- « ciens, même après leur conversion au Chris- « tianisme, que la croyance que quelque chose a

[1] Weber. *Histoire de la philosophie européenne*, article 17.
[2] *Métaphysique*. Livre XII, chapitre 8.
[3] *Ibid*. Chapitre 7.

« pu être formé de rien et que l'action divine « dont l'univers est sorti a pu se passer d'une « matière première, et par conséquent éter- « nelle[1]. »

Si l'histoire des doctrines constate l'importance et la persistance du dualisme, elle met d'autre part dans un vif relief les efforts de la pensée pour atteindre cette unité qui est le but suprême des recherches de la philosophie. Si les sages de la Perse ont vraiment admis l'existence primitive d'un principe du bien et d'un principe du mal, ce qui n'est pas solidement démontré, ils paraissent avoir conçu l'espérance que l'issue de la lutte sera l'anéantissement du principe du mal et la réalisation de l'unité par le triomphe définitif du bon principe. Si l'on trouve en Perse un dualisme dont la nature précise n'est pas facile à déterminer, l'idée de l'unité caractérise très nettement la pensée des sages de l'Inde. Dans l'antique recueil des Védas, on rencontre un polythéisme naturaliste qui a été la première ou la seconde forme des manifestations de la pensée spéculative; mais « lorsque la réflexion philosophique commence « à germer, on se demande quelle est l'unité « éternelle dont dépendent tous les dieux, tous

[1] *Essais de critique philosophique*, page 25.

« les mondes, tous les êtres[1] : » et cette unité prend la forme du panthéisme. En Grèce, à côté des dualistes de la philosophie antérieure à Socrate, et même avant eux, se montrent les monistes ioniens. L'opinion de ces philosophes est que tout s'explique par les transformations d'un principe unique. Pour Thalès ce principe est l'eau; pour Anaximène, c'est l'air; pour Héraclite, c'est le feu; et, si l'on en croit Sextus Empiricus, pour Phérécyde, ce serait la terre. Au sujet de ce dernier, le témoignage de Sextus n'est pas conforme à celui d'Aristote, qui s'étonne qu'à côté des philosophes qui ont voulu tout expliquer avec le feu, l'eau ou l'air, il ne s'en soit pas trouvé un qui ait signalé comme le principe universel le quatrième des éléments admis par les anciens : la terre[2]. Il est vraisemblable, du reste, que ces philosophes n'admettaient pas pour principe un des quatre éléments sous leur forme actuelle, mais un élément premier qui leur paraissait avoir le plus d'analogie avec celui qu'ils nommaient. Quoi qu'il en soit, le monisme apparaît dans la philosophie grecque à son aurore. Ce qui caractérise ces premiers essais de la pensée spéculative, c'est

[1] Paul Deussen — dans les *Actes du dixième Congrès international des orientalistes* — Genève 1894. Partie II, page 62.
[2] *Métaphysique*. Livre I, chapitre 7.

une forte tendance à l'établissement de synthèses hardies et prématurées.

Les Pythagoriciens demeurent dans le dualisme du nombre et de la substance indéterminée; mais on ne peut pas méconnaître leur aspiration à l'unité. Cette aspiration se manifeste dans leur conception de l'harmonie qui joue un si grand rôle dans leur doctrine. Pour eux l'harmonie est ce qui maintient l'unité dans l'ensemble des éléments produits par la division du premier principe. Lorsque Platon entreprend, dans le Timée, l'explication de l'univers, deux principes lui sont nécessaires; mais quel puissant élan vers l'unité dans l'allégorie de la caverne, où l'idée du Bien se montre au sommet du monde intelligible, dont il est la source! Ce même élan inspire, dans le Banquet, le discours de Diotime de Mantinée qui conduit la pensée sur l'échelle ascendante de la beauté jusqu'à la radieuse conception de cette Beauté absolue qui, pour Platon, semble plus ou moins se confondre avec le Bien. Voici encore à ce sujet un passage bien significatif du Philèbe. « Les anciens, qui valaient mieux que nous, et « qui étaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition que toutes les choses aux- « quelles on attribue une existence éternelle « sont composées d'un et de plusieurs, et réu-

« nissent en elles, par leur nature, le fini et « l'infini. » Après avoir rapporté cette tradition, dont il n'est pas nécessaire de rechercher ici l'origine, Platon affirme que dans toute recherche il faut partir de l'idée que « l'unité primitive est une et plusieurs [1]. » La suite de ce passage n'est pas facile à entendre ; mais ce qui demeure manifeste c'est la tentative de trouver l'origine du multiple dans la nature même du premier principe, tentative qui, malgré ce qui demeure obscur dans son énoncé et le manque d'explications sur son rapport avec les autres parties de la doctrine du philosophe, est digne de la plus sérieuse attention.

Dans les œuvres d'Aristote, le dualisme existe certainement, mais certainement aussi il est combattu par une forte tendance vers l'unité. On lit dans sa Métaphysique : « Il est évident « qu'il y a un premier principe, et qu'il n'existe « ni une série infinie de causes, ni une infinité « d'espèces de causes [2]. » Et ailleurs, il est parlé « du principe des êtres, de l'être premier [3]. » Et ailleurs encore, donnant au premier principe le nom de Dieu, l'auteur en appelle à l'opinion générale pour appuyer la pensée que

[1] *Le Philèbe*. Traduction Cousin, pages 304 et 305.
[2] *Métaphysique*. Livre II, chapitre 2.
[3] *Ibid.*, Livre XII, chapitre 8.

« Dieu est la cause et le principe de toutes « choses [1]. »

Aristote, Platon et Pythagore, n'ont pas réussi à éliminer entièrement le dualisme de leurs théories. Pour expliquer le monde, ils ont besoin d'une substance dans laquelle, sans l'avoir produite, le nombre de Pythagore, l'idée de Platon, la forme d'Aristote, interviennent comme le principe de l'organisation, de l'ordre, de l'harmonie. Mais ces grands penseurs, sous l'impulsion de l'esprit philosophique dont ils sont les représentants les plus illustres, réduisent autant qu'ils le peuvent le rôle de cette substance informe, de cette matière éternelle dont ils sont obligés de conserver l'idée.

C'est dans l'œuvre de Parménide que se montre le plus puissant effort de la pensée grecque pour surmonter le dualisme. Socrate, dans sa jeunesse, s'était rencontré à Athènes avec le vieux Parménide. Voici les paroles que Platon met dans la bouche de son maître au sujet de cette rencontre : « Il m'a semblé qu'il « y avait dans les discours de Parménide une « profondeur tout à fait extraordinaire. J'ai donc « grand peur que nous ne comprenions pas ses « paroles et encore moins sa pensée [2]. » La pen-

[1] *Ibid.*, Livre I, chapitre 2.
[2] *Le Théetète*, page 154 de la traduction Cousin.

sée de Parménide n'est pas seulement difficile, elle est impossible à comprendre pour un esprit qui reste dans un contact quelconque avec le sentiment de la réalité, mais elle devient fort intelligible si l'on se place au point de vue de la pure abstraction. Parménide affirme l'identité de l'être et de la pensée. Il en résulte que l'être un est identique à l'idée de l'unité, à cette idée qui est le besoin le plus profond de la raison. L'unité que cherche la raison n'est pas l'unité de l'arithmétique, cette unité qui devient en se multipliant le principe des nombres, c'est l'unité absolue qui, par cela même qu'elle est absolue, ne saurait se multiplier. Mais pourra-t-elle se diviser, et donner naissance en se divisant à la multiplicité des êtres que nous offre l'expérience? Quel pourrait être le principe de sa division? S'il existait un second principe, un second élément, l'unité ne serait plus. Deux est en arithmétique le résultat de l'addition de deux unités élémentaires; mais, pour l'unité absolue que cherche la raison, deux est la contradiction de un. L'être, identique à l'idée de l'unité, est donc un, un par essence, un absolument. Que peut-il y avoir en dehors de l'être? rien que le non-être. Or, comme le dira plus tard Aristote, « il est impossible que *rien* soit pro-

« duit par le non-être[1]. » Le non-être ne saurait donc produire la division de l'unité qui est l'être. Donc l'être est un, le non-être n'est pas, et ne saurait diviser l'un; il en résulte que, pour la raison, l'être demeure dans son unité et sa solitude éternelle. C'est ainsi que la pensée de Parménide est fort intelligible si l'on se place au point de vue de l'abstraction pure, et si on accorde deux choses : le besoin de la raison d'affirmer l'unité absolue, et l'identité de la pensée et de son objet.

Mais alors par quelle voie arriver à une explication du monde et de la multiplicité de ses éléments? Par aucune voie, répond Parménide. L'un existe seul; le monde avec ses éléments divers est une illusion de la pensée. Aussi, dans les fragments de son poème qui nous sont parvenus, la première partie intitulée *de la vérité*, se termine par ces mots : « Je mets ici un terme « à mes paroles certaines et à mes réflexions « sur la vérité. Apprends maintenant les opi- « nions des mortels en écoutant la trompeuse « harmonie de mes vers. » La seconde partie du poème, intitulée *de l'opinion*, débute par ces paroles significatives : « Les hommes ont signalé « deux principes. » Parménide établit alors le

[1] *Métaphysique*. Livre III, chapitre 4.

système dualiste mentionné plus haut, mais son lecteur est bien averti qu'il ne s'agit plus de la vérité que cherche la raison, mais des opinions illusoires qu'expose la trompeuse harmonie de ses vers. Sa doctrine à lui, c'est l'affirmation pure de l'unité.

Parménide, dans son puissant effort pour surmonter le dualisme, arrive donc à établir l'opposition des données de la raison pure, seules certaines pour lui, et des apparences trompeuses du monde sensible. Il ferme la voie à toute explication rationnelle des données de l'expérience. Il en résulte que sa doctrine est, dans un sens autre que le dualisme, une philosophie négative, car le but de la philosophie n'est pas seulement d'atteindre l'unité, mais de trouver dans cette unité un principe d'explication. Déclarer que le monde de l'expérience est une illusion, ce n'est pas l'expliquer.

Ces quelques exemples suffisent à établir que, si le dualisme se maintient dans le monde grec, l'esprit philosophique, dont la recherche de l'unité est le caractère spécifique, fait un effort continuel pour l'éliminer.

Dans la philosophie moderne, sous l'influence de causes historiques qu'il n'est pas nécessaire d'indiquer ici, la recherche de l'unité se montre avec plus de vivacité encore que dans l'antiquité; le dualisme proprement dit, le dualisme à l'état de système formulé, ne trouve plus de représentants considérables.

Rappeler ici l'œuvre de Descartes serait inutile, n'était l'emploi fréquent des termes de *dualisme cartésien* qui peuvent donner lieu à une forte méprise. Le dualisme établi par Descartes consiste dans la distinction de la pensée et de son objet sensible, de l'esprit et du corps. C'est un dualisme qui affirme dans le monde réalisé la présence de deux éléments irréductibles; mais de là à placer cette dualité dans les origines du monde, à affirmer deux principes premiers, il y a loin. Passer d'une de ces conceptions à l'autre serait une erreur de premier ordre. Personne plus que Descartes n'a tracé d'une main ferme et sûre le programme de la philosophie: s'élever par l'emploi de la raison à la détermination d'un principe premier, et trouver dans la considération de ce principe l'explication des données de l'expérience. Il ne s'agit pas d'examiner ici la méthode au moyen de laquelle Descartes veut résoudre le problème de l'univers, ni la valeur de sa construction, il suffit de constater son affirmation très catégorique de l'unité du principe du monde. Continuons à procéder par le choix de quelques exemples.

Hégel affirme le besoin de l'unité avec une extrême énergie. Il faut que, en présence d'une thèse et d'une antithèse, la pensée cherche toujours la synthèse qui les concilie. Il admet, comme Parménide, l'identité de la pensée et de son objet ; mais il ne veut pas comme Parménide, renoncer à une explication rationnelle des données de l'expérience. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici la valeur de sa théorie, de demander si l'on peut admettre sa synthèse de l'être et du néant dans l'unité du devenir ; il suffit de constater qu'il a maintenu contre tout dualisme, avec une fermeté fort audacieuse, la valeur de la recherche de l'unité.

Dans l'époque contemporaine, après une période où l'influence du positivisme a été forte, il s'est produit un puissant réveil de la recherche de l'unité, et cette disposition de la pensée s'est montrée même chez des écrivains dont le positivisme avait été le point de départ. Herbert Spencer constate que la pensée humaine désire savoir « ce par quoi les choses existent[1], » et il définit la philosophie comme étant la recherche « d'un savoir complètement unifié[2]. » Il est vrai que, disciple sous ce rapport d'Auguste Comte, il affirme que le principe des choses est

[1] *Les premiers principes*, page 121.
[2] *Ibid.*, page 140.

inconnaissable, et il cherche un savoir unifié sans nulle affirmation relative à ce principe. Mais il faut remarquer qu'il attribue à l'inconnaissable le caractère de l'unité, car il en parle au singulier. Ce qui demeure absolument inconnu pourrait cependant être multiple aussi bien qu'un. Puis cet inconnaissable, il le désigne comme « la puissance dont l'univers est « la manifestation[1], » comme « la puissance qui « se révèle dans tous les êtres[2]. » Il déclare enfin, dans un résumé de sa doctrine rédigé par lui-même, que « ce pouvoir inconnu et incon- « naissable qui fait l'unité du monde dans la « variété de ses manifestations, nous sommes « obligés de le reconnaître comme sans limite « dans l'espace, et sans commencement ni fin « dans le temps[3]. » Il n'est pas dans mon intention de discuter ici la valeur de la théorie de M. Herbert Spencer. J'indique donc, sans y insister, la contradiction qui existe entre l'affirmation que ce par quoi les choses existent est inconnaissable et l'attribution à ce « par quoi » des qualités de l'unité, de la puissance, de l'immensité et de l'éternité. Ce qu'il faut rete-

[1] *Ibid.*, page 48.
[2] *Ibid.*, page 120.
[3] Richard A. Proctor. *Mysteries of Time and Space*, page 377. On trouve dans cet écrit 16 thèses dans lesquelles M. Herbert Spencer a résumé sa doctrine à la demande d'un ami.

nir seulement, c'est le besoin d'unité, si intense chez ce très laborieux écrivain, que ce besoin le conduit à des affirmations étranges. L'inconnaissable se manifeste dans la matière et le mouvement. M. Spencer paraît admettre que la matière et le mouvement sont deux manifestations d'un même principe, la force [1]. Mais comment résoudre la dualité des mouvements de la matière et des phénomènes psychiques? Voici : « La loi de métamorphose qui règne parmi les « forces physiques, règne également entre « celles-ci et les mentales. Les modes de l'In« connaissable que nous appelons mouvement, « chaleur, lumière, affinité chimique, etc. sont « transformables les uns dans les autres, et « dans ces modes de l'Inconnaissable que nous « distinguons par les noms d'émotion, de sen« sation, de pensée [2]. » Bien que l'auteur sache que la chaleur distinguée des sensations qu'elle provoque n'est objectivement qu'un mouvement [3], la transformation d'un mouvement en pensée et en volonté ne lui paraît pas plus inexplicable que la transformation d'un mouvement mécanique en un mouvement moléculaire origine de la chaleur [4]. La tendance à l'unité

[1] *Ibid.*
[2] *Les premiers principes*, page 232.
[3] *Ibid.*, page 212.
[4] *Ibid.*, page 233.

doit être singulièrement impérieuse pour qu'elle amène une intelligence de haute valeur à ne pas reculer devant un aussi énorme paradoxe.

Prenons un autre exemple, et prenons-le en Allemagne. Schopenhauer entreprend d'unifier tous les phénomènes de l'univers en les ramenant à un principe unique : la volonté. L'étude générale de son système, de son pessimisme en particulier, sortiraient des cadres de cette étude. Il suffit de signaler à quelles conséquences il est conduit pour justifier l'unification de la science telle qu'il la comprend. Le même besoin d'unité qui amène M. Spencer à identifier la transformation des mouvements physiques les uns dans les autres et leur transformation en phénomènes psychiques, oblige Schopenhauer à méconnaître les différences les mieux établies par une analyse sérieuse. Pour lui, les instincts des animaux sont des volontés. Si les rameaux des arbres se dirigent vers la lumière, c'est que l'arbre le *veut*. Des expressions telles que celles-ci : le feu ne *veut* pas brûler; le fer est *avide* d'oxygène, ne sont pas de simples images, des métaphores, mais des expressions qu'il faut prendre au pied de la lettre [1]. Ces thèses seraient absurdes si on gardait à la vo-

[1] Weber. *Histoire de la philosophie européenne*, 3e édition, pages 502 à 504.

lonté le sens ordinaire de ce mot. La volonté pour Schopenhauer est simplement un principe d'activité qui peut être conscient ou non. Mais il n'importe pas de discuter ici cet emploi du mot, ni la valeur de la doctrine qui se produit à son occasion ; il suffit de constater que Schopenhauer cherche l'unité, et de reconnaître à quel prix il l'obtient.

La même recherche se montre avec éclat dans les travaux de naturalistes et de philosophes qui, dans les conditions de la science moderne, reproduisent un monisme fort analogue, quant à son contenu spéculatif, à celui de Thalès et d'Anaximène. En partant des observations d'histoire naturelle qui établissent (ce qui demeure incontestable dans une certaine mesure) la transformation des espèces végétales et animales, l'imagination de nombre de savants s'est subitement enflammée, et, en multipliant des hypothèses très aventureuses, ces savants ont cru trouver dans l'idée de l'évolution d'une matière primitive l'explication des secrets de l'univers[1]. Pour trouver dans l'évolution de cette matière l'explication de tous les phénomènes, il fallait résoudre la dualité des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques,

[1] Voir à ce sujet dans ma *Logique de l'hypothèse* les pages 174 à 184.

il fallait admettre que la pensée n'est qu'un mouvement de la matière. La témérité de cette entreprise n'a pas arrêté un certain nombre d'écrivains. M. Richet, par exemple, pense que « le travail psychique est un phénomène vibra-« toire, de même ordre et de même nature que « tous les phénomènes vibratoires connus jus-« qu'ici[1]. » M. Herzen écrit : « Tout acte psychi-« que consiste en une forme particulière de « mouvement[2] » et ailleurs : « l'activité psychi-« que doit être et ne peut pas être autre chose « qu'un mouvement[3]. » M. Moleschott écrit de son côté : « La pensée est un mouvement, une « transformation de la matière cérébrale[4]. » Voilà des affirmations dont le but est de réduire à l'unité la dualité des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques. Cette tentative a eu pour résultat l'idée émise par Lewes et Léon Dumont, idée qui est pour le moins très difficile à entendre, que le mouvement, phénomène unique, a deux faces, l'une objective et l'autre subjective[5]. Ne reste-t-il pas cependant la dualité de la matière et de son mouvement?

[1] *Revue scientifique* du 15 janvier 1887, page 84.
[2] *Ibid.*, 22 janvier 1887, page 105.
[3] *Le cerveau et l'activité cérébrale*, page 85.
[4] *La circulation de la vie*. Tome II, page 179.
[5] Voir mon écrit : *La science et le matérialisme*, pages 68 et 69.

Pascal écrivait : « On ne peut imaginer de mou-« vement sans quelque chose qui se meut[1]. » M. Würtz a reproduit la même pensée : « Com-« ment concevoir un mouvement sans mobile[2] ? » Cette affirmation paraît bien avoir tous les caractères de l'évidence. Elle a cependant été contredite par un savant contemporain. Dans les Prolégomènes d'un traité de physiologie, M. le professeur Baunis entreprend de démontrer que le mouvement ne suppose pas un mobile, et demeure le phénomène unique livré à notre observation[3]. Il serait difficile de produire un exemple plus frappant et plus instructif de l'influence exercée par le besoin et la recherche de l'unité. Ce qui est bien remarquable, dans l'époque contemporaine, c'est que l'esprit systématique à la plus haute puissance se montre chez des hommes qui se considèrent comme les représentants de la science expérimentale, et qui prennent des hypothèses très hardies et des synthèses excessives et prématurées pour le résultat direct de l'observation.

Les considérations précédentes peuvent être résumées dans les deux thèses suivantes :

[1] De l'esprit géométrique.
[2] *Théorie atomique*, page 223.
[3] *Nouveaux éléments de physiologie humaine.* Paris 1876, pages 4 à 7.

Le dualisme joue un rôle considérable dans l'histoire de la philosophie, parce qu'il est le résultat naturel de l'étude des diverses classes d'êtres que renferme l'univers.

Le dualisme a toujours été combattu, depuis l'époque de Thalès et de Parménide jusqu'à nos jours, parce que la recherche de l'unité est la tendance fondamentale de la raison.

Pour comprendre l'existence de ces deux directions de la pensée et pour en extraire la leçon qu'elles renferment, il faut établir une distinction de la plus haute importance.

Le dualisme donne lieu à deux jugements opposés, également justes tous les deux, selon qu'on le considère en analyse ou en synthèse[1]. En synthèse, le dualisme est une philosophie négative ; en analyse, le dualisme est une des conditions essentielles des progrès de la philosophie. La première de ces affirmations sera acceptée sans difficulté par ceux qui admettent que la détermination d'un principe unique est l'idéal de l'esprit humain, l'objet suprême des recherches de la pensée spéculative. L'admission de deux principes coéternels est en effet la négation directe de cet idéal ; le dualisme en

[1] Sur l'analyse et la synthèse dans l'organisation de la science générale, voir mon volume : *La définition de la philosophie*, pages 229 à 239.

synthèse est donc une philosophie essentiellement négative.

La seconde affirmation demande à être développée. Le dualisme en analyse se manifeste par la constatation de phénomènes qui demeurent irréductibles dans le domaine de l'expérience, et qu'on ne peut identifier qu'en niant, ou en laissant à l'écart quelques-uns des éléments de la nature ou de l'humanité. La distinction de ces éléments est le but général de l'analyse philosophique. Le dualisme, qui ne permet pas de dire *un* lorsqu'il faut dire *deux*, est la forme première de cette analyse. L'histoire démontre les services de premier ordre que cette tendance a rendus et doit rendre encore à la philosophie. Trois exemples suffiront :

Le monisme des Ioniens cherchait dans les transformations d'un principe matériel l'explication de tous les phénomènes tant psychiques que physiques. L'âme était pour Anaximène un air très raréfié, pour Héraclite un feu très subtil. Mais quel était le principe des transformations ? La matière n'ayant pas ce principe en elle-même, il fallait admettre avec la matière une cause du mouvement. Quelques dualistes ioniens paraissent s'être arrêtés à cette pensée : le monde s'explique par la matière et par une cause de mouvement. Mais pourquoi le mouvement de la matière produit-il l'ordre et l'harmonie du monde ? « Il serait par trop déraisonna- « ble de s'en remettre pour une chose aussi « importante que celle-là à l'action d'une chose « fortuite, ou à l'action du hasard [1]. » C'est ainsi que la question était posée lorsque vint Anaxagore qui, à une matière première qu'il conçut autrement que les monistes ses prédécesseurs, joignit l'intelligence comme un second principe nécessaire pour expliquer l'ordre du monde. On a reproché à Anaxagore de n'avoir pas fait assez usage de la grande idée qu'il avait mise en lumière, et d'être resté trop purement physicien dans ses explications. Toutefois son influence fut si grande que, suivant le témoignage d'Aristote, cet homme qui proclama la nécessité de reconnaître une intelligence ayant organisé le monde « fit l'effet d'avoir seul sa « raison, et d'être en quelque sorte à jeun après « les ivresses extravagantes de ses devan- « ciers [2]. » Tel est le dualisme d'Anaxagore, qui est un dualisme cosmologique. Proclamer la nécessité de reconnaître l'intelligence qui se montre dans l'univers, le proclamer en présence du vague transformisme de la première école d'Ionie, c'était introduire dans la science une

[1] Aristote. *Métaphysique*. Livre I, chapitre 3.
[2] *Ibid*.

vérité de premier ordre qui, combinée avec l'influence de Pythagore, et plus tard avec celle de Socrate, devait produire le magnifique développement de la philosophie grecque.

Second exemple : Leibniz se trouvait en présence de la *table rase* de Locke qui devait amener, par une transformation assez naturelle, le monisme de Condillac. Il déclare « que cette « table rase est une fiction que la nature ne « souffre point, » et que chercher dans l'expérience seule l'origine de toutes nos pensées est une recherche illusoire. Il écrit : « On m'oppo-« sera cet axiome reçu parmi les philosophes « que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des « sens. Mais il faut excepter l'âme même et ses « affections : *Nihil est in intellectu, quod non « fuerit in sensu,* excipe : *nisi ipse intellectus.* Or « l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le « même, la cause, la perfection, le raisonne-« ment et quantité d'autres notions que les sens « ne sauraient donner[1]. » Voilà un dualisme très fortement établi : d'une part, l'expérience qui est nécessaire à la mise en acte des idées, d'autre part les fonctions de l'intelligence nécessaires à l'expérience, puisque la perception et le raisonnement en font partie, et les don-

[1] *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Livre II, chapitre I, au commencement.

nées de la raison, choses que l'expérience sensible ne saurait fournir. C'est là un des résultats les plus importants d'une analyse vraie ; et ce dualisme psychologique, confirmé et développé par les études magistrales de Kant, demeure un des fondements de toute théorie sérieuse de la connaissance, de même que le dualisme cosmologique d'Anaxagore sera toujours la condition d'une théorie sérieuse de la nature.

C'est Kant qui fournira mon troisième exemple. Il reproduit, en le développant dans une étude profonde, le dualisme de la pensée et de l'expérience formulé d'une manière plus sommaire par Leibniz ; mais ce n'est pas là ce qui caractérise essentiellement son œuvre. Il se trouvait en présence de deux courants d'idées qui, venant de sources différentes, se réunissaient dans une négation commune de la liberté, négation qui renversait les fondements de la morale. C'était le déterminisme de Spinoza, interprète infidèle du Cartésianisme, et le déterminisme des matérialistes. Kant, il ne faut pas l'oublier si l'on veut comprendre sa pensée, admet la définition déterministe de la science. Pour lui, le principe de causalité est celui de la connexion *nécessaire* des événements. Il est facile de s'en assurer en étudiant la troisième de ses antinomies, où cette notion de la causa-

lité est la seule objection formulée contre le le libre arbitre. Mais le sentiment du devoir est profond chez lui, et il affirme que l'analyse de ce sentiment suppose le libre arbitre. Que faire ? Il prend un parti héroïque et, pour user d'une figure, il sacrifie la science sur l'autel de la liberté. Il admet qu'il y a deux sources de connaissance : la raison théorique, discursive, qui est déterministe ; et la raison pratique qui postule le libre arbitre. Il n'accorde à la science, produit de la raison pure, qu'une valeur subjective, ce qui interdit à cette science d'aborder les problèmes que pose la pensée spéculative au sujet de l'origine de l'univers et de la nature de l'homme. Accorder à la science le droit de poser et de résoudre les questions de cet ordre, ce serait introduire le déterminisme dans l'étude des phénomènes moraux, ce qui reviendrait à en nier la valeur. Kant demeure ainsi dans un dualisme très caractérisé. Ce dualisme ne devait pas tarder à disparaître, sous l'influence du besoin d'unité, dans le développement de la philosophie allemande, mais il n'a pas disparu sans exercer une grande et bienfaisante influence dont il est facile de reconnaître la trace dans bien des productions de la philosophie contemporaine. Kant a été, plus qu'aucun autre penseur, l'apôtre du devoir.

Il n'a pas tiré lui-même de son affirmation tout ce qu'elle contenait. Il n'a pas compris que le devoir, affirmé dans son opposition au déterminisme, est un des résultats les plus certains de l'analyse, et que, laisser s'établir l'idée de la science générale sans y donner une place à cette donnée de premier ordre, c'est agir contre les règles d'une méthode vraiment scientifique. Mais Kant a projeté une vive lumière sur l'élément moral de la nature humaine trop négligé dans les systèmes de ses devanciers, et il a obligé les penseurs sérieux venus après lui à reconnaître que le devoir et ses postulats doivent être pris en considération dans l'étude du problème universel. C'est là son grand titre d'honneur dans l'histoire de la pensée humaine.

Il serait facile de multiplier les exemples des services rendus à la philosophie par le dualisme analytique qui ne permet pas de méconnaître la diversité des éléments du monde. Mais comme le dualisme en synthèse est positivement une philosophie négative, une philosophie affirmative a pour mission de surmonter toutes les dualités constatées dans le domaine de l'expérience. Ce dont il s'agit, c'est, pour employer les termes d'Aristote, de « concilier la « pluralité donnée par les sens et l'unité conçue

« par la raison[1]. » Les divers éléments du monde ont entre eux des rapports qui les unissent dans un même tout ; mais ce n'est là qu'une unité d'harmonie. La tendance dualiste de la pensée prémunit contre le sophisme qui consiste à conclure des rapports des éléments à leur identité. Le but de la philosophie ne peut être atteint qu'en s'élevant au-dessus de l'harmonie des choses pour déterminer un principe qui soit, non seulement la cause des rapports qui constituent cette harmonie, mais celle de l'existence des choses entre lesquelles ces rapports existent. La question suprême de la philosophie se pose donc ainsi : Quelle peut être la nature d'une unité qui porte en elle-même le principe d'une multiplicité possible? Quelle peut être la nature d'une unité qui permette de réduire, sans les méconnaître, les dualités qui demeurent irréductibles dans le domaine de l'expérience ? Pour essayer de résoudre la question, il faut passer en revue les notions que possède l'esprit humain, et choisir celle qui peut offrir la meilleure des hypothèses pour la solution du problème universel. Le dualisme en synthèse est une erreur grave ; le dualisme en analyse est la condition d'une science sérieuse.

[1] *Métaphysique*. Livre I, chapitre 5.

LE CRITICISME

Il s'agit ici de l'emploi des mots *Critique* et *Criticisme* dans leur sens spécialement philosophique. Dans un usage littéraire assez commun de nos jours, plusieurs écrivains détournent ces mots de leur sens étymologique. *Critique* vient d'un mot grec qui signifie examiner, discerner, juger. Les écrivains que j'ai en vue considèrent comme des critiques les hommes qui font profession de tout comprendre, de tout accepter, sans rien juger, parce qu'ils se refusent à toute affirmation ferme qui limiterait leur pensée dans ses excursions. Il font profession de ce qu'Alexandre Vinet appelait « cette « tolérance exquise qui tolère tout, le mal... et « même le bien. » Ce n'est là rien autre que le scepticisme dont j'ai étudié la nature et les conséquences.

Le chef du criticisme philosophique est Kant. Sa grande renommée, produit naturel de

son action puissante sur la marche de l'esprit humain, a été un peu éclipsée momentanément par l'éclat des systèmes de Fichte, de Schelling et de Hegel ; mais, de nos jours, un Kantisme plus ou moins modifié a reparu plein de vigueur en Allemagne et en France. En Allemagne, c'est Lange qui a été l'un des principaux auteurs de ce mouvement de la pensée. En France, la haute estime dont jouit M. Renouvier a fortement attiré l'attention sur le néo-criticisme auquel il a consacré tant de travaux. M. Pillon, collaborateur et ami de M. Renouvier son maître, a signalé comme un des traits caractéristiques du néo-criticisme la suppression de l'idée de *substance* conservée par Kant sous le nom de *noumène*[1]. M. Renouvier, dit Charles Secrétan, a pensé réformer Kant « en éliminant l'idée de substance des lois de l'entendement[2]. » Est-ce là une réforme ? Il est permis d'en douter. Otez les noumènes, il ne reste que les phénomènes. Qu'est-ce qu'un phénomène ? Le mot le dit : ce qui se manifeste. Soumettez ce terme à l'analyse, vous y trouverez deux choses : un sujet qui sent et perçoit, un objet qui est senti et perçu. Le phénomène pur, abstraction faite du sujet et de l'objet, est inintelligible ; c'est une conception contradictoire. Il est impossible de ne pas accorder à Rosmini que l'idée de l'être est à la base de toutes les fonctions de l'intelligence. Tout attribut suppose une substance, de même que tout événement suppose une cause ; ce sont là deux lois fondamentales de la pensée. Il est vrai que nous ne connaissons des substances que leurs manifestations parce que, ainsi que je l'ai indiqué en traitant du scepticisme, nous ne pouvons rien connaître en dehors de nos moyens de connaissance ; mais de ce que les substances ne se manifestent que par leurs attributs, on ne peut déduire, sans renverser toutes les lois de la pensée, que nous pouvons exclure leur idée. Notre savoir a un caractère nécessairement relatif, mais cela ne détruit pas sa valeur[1]. Exclure de l'entendement l'idée des substances, c'est ouvrir la porte à la négation de leur réalité. Cette négation a été l'objet des plus vives protestations de Kant, et nous verrons, en avançant dans notre étude, l'importance suprême qu'avait à ses yeux l'affirmation de l'existence des noumènes.

[1] Alexis Bertrand. *Lexique de philosophie* au mot Criticisme.
[2] *Essais de philosophie et de littérature*, page 258.

Poursuivre l'étude des différences du néo-criticisme et du criticisme serait s'éloigner de l'objet de mon étude. Il suffit de constater que

[1] Voir *la Définition de la philosophie*, articles 66 à 69.

l'école dans ses deux branches a un caractère commun : la négation de la valeur des recherches de la raison sur les objets qui dépassent l'expérience. On a pu lire dans le programme de la *Critique philosophique*, organe des théories de MM. Renouvier et Pillon : « Le criticisme ruine « systématiquement les doctrines dites ration- « nelles des métaphysiciens[1]. » C'est pourquoi le criticisme doit être légitimement classé dans les philosophies négatives. Il est vrai que l'auteur du programme de la nouvelle revue le niait en écrivant : « Le criticisme n'est pas une « philosophie négative, » et plus loin : « Le « criticisme est éminemment une doctrine « croyante. » Mais la seconde de ces affirmations ne justifie pas la première. Une doctrine croyante peut être une philosophie négative. C'est le cas du traditionalisme qui nie directement la valeur de la philosophie, et qui est une doctrine croyante au plus haut degré. C'est aussi le cas du criticisme. Je vais chercher à l'établir en étudiant cette doctrine à sa source, dans l'œuvre de Kant. Il n'est pas question ici de faire une étude complète de

[1] Ce programme est intitulé : *Ce que c'est que le Criticisme*. Il est joint à l'annonce de la *Critique philosophique* qui venait remplacer, sous forme hebdomadaire, les volumes de *l'année philosophique* publiés à la librairie Germer Baillière.

l'œuvre du sage de Kœnigsberg. Les considérations qui suffiront pour atteindre le but de ce travail se classeront sous les quatre chefs suivants :

Exposer les croyances de Kant.

Expliquer pourquoi ces croyances n'ont pas pour lui un caractère scientifique.

Signaler ses erreurs.

Dire enfin quels sont, malgré ses erreurs, les services importants qu'il a rendus à la pensée humaine.

Voici des paroles bien souvent citées, et qui le seront souvent encore : « *Devoir !* mot grand « et sublime, toi qui n'as rien d'agréable ni de « flatteur, et commandes la soumission, sans « pourtant employer, pour ébranler la volonté, « des menaces propres à exciter naturellement « l'aversion et la terreur, mais en te bornant « à proposer une loi, qui d'elle-même s'intro- « duit dans l'âme et la force au respect (sinon « toujours à l'obéissance), et devant laquelle se « taisent tous les penchants, quoiqu'ils travail- « lent sourdement contre elle ; quelle origine « est digne de toi ? Où trouver la racine de ta « noble tige, qui repousse fièrement toute al- « liance avec les penchants, cette racine où il faut « placer la condition indispensable de la valeur « que les hommes peuvent se donner à eux-mê-

« mes[1] ? — Deux choses remplissent le cœur d'une « admiration et d'une vénération toujours nou- « velles et toujours croissantes, à mesure que la « réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé,* « *au-dessus de moi, et la loi morale en moi*[2]. »

Telle est la base des croyances de Kant : la loi morale et le devoir. Le devoir ne dicte pas des règles en vue de tel ou tel résultat à atteindre, ce qui lui donnerait un caractère conditionnel ; son commandement a un caractère absolu, c'est un impératif catégorique.

Tel est le devoir ; voici le résultat d'une analyse de son contenu : Le devoir suppose un être libre et une loi qui l'oblige sans le contraindre. La loi inspire nécessairement le respect, mais ne produit pas nécessairement l'obéissance, par le fait même que c'est à un être libre qu'elle est proposée. Douter de la liberté serait douter du devoir, ce qui est interdit par le devoir même. Ceci est une analyse simple et directe qui n'épuise pas le sujet. Le devoir a des postulats qui, sans avoir un caractère aussi purement analytique, s'imposent pourtant à une pensée sérieuse.

[1] *Critique de la raison pratique*, page 269 de la traduction Barni. Toutes les citations de Kant, lorsqu'il n'y a pas d'autre indication, sont tirées de la traduction Barni.
[2] *Ibid.* Conclusion. Traduction Picavet, page 291.

Le caractère impératif de la loi exige qu'elle soit pleinement accomplie, que la volonté s'y conforme d'une manière absolue, ce qui constitue le souverain bien. « La *parfaite conformité* « des intentions de la volonté à la loi morale « est la condition suprême du souverain bien. « Elle doit donc être possible aussi bien que « son objet, puisqu'elle est contenue dans l'ordre « même qui prescrit de la réaliser. Or la par- « faite conformité de la volonté à la loi morale, « ou la *sainteté*, est une perfection dont aucun « être raisonnable n'est capable dans le monde « sensible, à aucun moment de son existence. « Et, puisqu'elle n'est pas moins exigée comme « pratiquement nécessaire, il faut donc la cher- « cher uniquement dans un *progrès indéfiniment* « *continu* vers cette parfaite conformité ; et, sui- « vant les principes de la raison pure pratique, « il est nécessaire d'admettre ce progrès pra- « tique comme l'objet réel de notre volonté. « Or ce progrès indéfini n'est possible que dans « la supposition d'une *existence* et d'une per- « sonnalité *indéfiniment* persistantes de l'être « raisonnable, ou de ce qu'on nomme l'immor- « talité de l'âme. Donc le souverain bien n'est « pratiquement possible que dans la supposi- « tion de l'immortalité de l'âme ; par conséquent « celle-ci, étant inséparablement liée à la loi

« morale, est un *postulat* de la raison pure pra-
« tique[1]. » Cela revient à dire que nier une vie future, c'est nier ce que le devoir suppose nécessairement, et par conséquent nier le devoir.

La considération du souverain bien impose encore à la pensée une autre conséquence. Les lois morales ne contraignent pas la volonté, elles l'obligent; mais l'obligation serait vaine si elle n'avait aucune sanction. « Les lois sont « des *commandements*, ce qu'elles ne pourraient « être si elles ne rattachaient *a priori* certaines « suites à leurs règles, et si par conséquent « elles ne renfermaient des *promesses* et des « *menaces*[2]. » La menace est de ne pas participer au bonheur qui est l'objet de la promesse. Le souverain bien est l'harmonie conditionnelle et proportionnelle de la vertu et du bonheur[3]. Cette harmonie n'existe pas complètement dans le monde présent, elle doit donc être réalisée dans un monde futur. Quelle est la condition nécessaire de cette réalisation? L'existence d'un monde intelligible gouverné par un sage Créateur. « La raison se voit donc « forcée ou d'admettre un tel être, ainsi que la

[1] *Raison pratique*, page 329.
[2] *Raison pure*. II, 371.
[3] *Ibid.*, II, 373.

« vie dans un monde que nous devons conce-
« voir comme futur, ou de regarder les lois mo-
« rales comme de vaines chimères, puisque la « conséquence nécessaire qu'elle-même rattache « à ces lois s'évanouirait sans cette supposi-
« tion[1]. Puisque c'est un devoir pour nous de « travailler à la réalisation du souverain bien, « ce n'est pas seulement un droit, mais une né-
« cessité ou un besoin qui dérive de ce devoir, « de supposer la possibilité de ce souverain « bien, lequel, n'étant possible que sous la con-
« dition de l'existence de Dieu, lie inséparable-
« ment au devoir la supposition de cette exis-
« tence, c'est-à-dire qu'il est moralement néces-
« saire d'admettre l'existence de Dieu[2]. »

Voici donc quelles sont, pour la pratique de la vie, les conséquences de l'idée du souverain bien. On peut, on doit espérer le bonheur, mais cet espoir est conditionnel. Chacun a sujet d'espérer le bonheur, mais seulement dans la mesure où il s'en est rendu digne par sa conduite; d'où cette règle : *« Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux*[3]. » Mais ce serait une erreur grave que de penser que le désir du bonheur soit la source de la vie morale; ce

[1] *Raison pure*, II, 371.
[2] *Raison pratique*, 334.
[3] *Raison pure*, II, 369.

serait méconnaître le caractère impératif du devoir et l'altérer dans sa source même. « L'in-
« tention morale est la condition de la partici-
« pation au bonheur, mais ce n'est pas la pers-
« pective du bonheur qui rend d'abord possible
« l'intention morale[1]. » Le devoir doit être accompli sans aucune considération autre que sa nature même. Le bonheur est le couronnement de la vie morale dans l'intention du sage Créateur; il n'est pas, et ne peut pas être le principe de cette vie.

Les vérités qui viennent d'être exposées sont les vérités les plus certaines de toutes, parce qu'elles sont indissolublement liées au fait du devoir dont elles ressortent par une analyse directe, ou dont elles sont les postulats nécessaires. Les attaques dirigées contre ces vérités sont « une témérité spéculative » qui doit être soigneusement réprimée[2]. Permettre à des raisons métaphysiques de nier les bases de la morale, subordonner la raison pratique qui commande le devoir à la raison spéculative est *inadmissible*[3]. Aussi Kant donne pour titre à l'un des articles de son ouvrage sur la raison pratique : *De la Suprématie de la raison pure pratique dans son union avec la spéculative*[1]. Le devoir et ses postulats sont donc la première des certitudes. Un homme placé au milieu des flots agités peut demeurer en paix s'il se trouve sur un roc que les vagues ne sauraient ébranler. C'est la position que Kant veut nous assurer au milieu de la lutte des systèmes. Son but essentiel, il nous le dit en propres termes, est « de déblayer et d'affermir le sol qui doit por-
« ter le majestueux édifice de la morale[2]. »

La morale ne doit pas être considérée comme la conséquence de thèses métaphysiques, ce qui la soumettrait à toute la fluctuation des systèmes. Au contraire, c'est en partant du fait moral que la pensée trouve une base solide pour s'élever à la certitude de l'existence de Dieu et des espérances éternelles. Voici à ce sujet les bonnes paroles qui se placent sous la plume de Kant, au moment où il va terminer son principal ouvrage. « Est-ce là, dira-t-on,
« tout ce que fait la raison pure quand elle
« s'ouvre des vues par delà les limites de l'ex-
« périence? Rien que deux articles de foi? Le
« sens commun en aurait bien pu faire autant,
« sans avoir besoin de consulter là-dessus les
« philosophes !..... Exigez-vous donc qu'une

[1] *Raison pure*, II, 373.
[2] *Raison pratique*, 328.
[3] *Ibid.*

[1] *Ibid.*, 325.
[2] *Raison pure*, I, 376.

« connaissance qui intéresse tous les hommes « surpasse le sens commun, et ne puisse vous « être découverte que par les philosophes ? Ce « que vous blâmez est précisément la meilleure « preuve de l'exactitude des assertions précé- « dentes, puisque cela vous découvre ce que « vous ne pouviez apercevoir jusque-là, à savoir « que la nature, dans ce qui intéresse les hom- « mes sans distinction, ne peut être accusée de « distribuer partialement ses dons, et que la « plus haute philosophie, par rapport aux fins « essentielles de la nature humaine, ne peut pas « conduire plus loin que ne le fait la direction « qu'elle a accordée au sens commun [1]. »

Voilà de fermes et nobles croyances; mais elles n'entrent pas dans la science telle que Kant la conçoit. L'œuvre du penseur puissant qui formule ces thèses morales et religieuses est pourtant une philosophie négative. La thèse a une apparence paradoxale, mais elle peut être justifiée de trois manières.

Kant a démontré par de laborieuses analyses que toute science expérimentale a une matière fournie par la sensibilité et une forme donnée par les éléments de la raison. Il admet la formule célèbre de Leibniz : *Nihil est in intellectu,*

[1] *Raison pure*, II, 388.

quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Mais, tandis que Leibniz reconnaît à *l'intellectus* le pouvoir de découvrir des vérités supérieures au monde de l'expérience, Kant lui refuse ce pouvoir. Il affirme que les intuitions expérimentales séparées des concepts de la raison ne produiraient aucun savoir ; mais il affirme aussi que les concepts rationnels séparés des données expérimentales sont vides... Il écrit : « Les « concepts rationnels sont de simples idées, et « ils n'ont point d'objet dans quelque expé- « rience. — Si l'on s'éloigne du champ de l'expé- « rience, les idées ne sont plus que des êtres « de raison. — Toute connaissance synthétique « *a priori* n'est possible que parce qu'elle ex- « prime les conditions formelles d'une expé- « rience possible, et par conséquent tous les « principes n'ont qu'une valeur immanente, « c'est-à-dire qu'ils se rapportent simplement à « des objets de connaissance empirique ou à « des phénomènes [1]. »

La science se borne donc à systématiser les données de l'expérience, et les objets de l'expérience sont de simples phénomènes. Nous savons comment les choses nous apparaissent, nous ignorons ce qu'elles sont. Il faut bien ad-

[1] *Raison pure*, II, 336, 337, 224.

mettre au delà des phénomènes ces noumènes proscrits par le néo-criticisme; mais de ces noumènes, nous ne savons rien que leur existence; ils peuvent devenir des objets de foi, ils le deviendront par la raison pratique; mais ils sont hors de la science. Tous les efforts de la métaphysique pour établir l'existence de l'âme comme être substantiel et durable et l'existence de Dieu sont condamnés à l'impuissance. Il s'agirait en effet d'atteindre des existences nouménales par l'emploi des concepts de la raison, de ces concepts qui demeurent vides dès qu'ils ne s'appliquent plus aux données d'une expérience actuelle ou possible.

Une des parties de l'œuvre de Kant qui eut le plus de retentissement est son effort pour nier la valeur de toutes les preuves métaphysiques de l'existence des réalités spirituelles. Il n'est pas nécessaire de discuter ici la valeur de ses célèbres antinomies. L'objet de mon étude n'est pas la valeur, mais le caractère du criticisme. Or, que ce caractère soit négatif quant à la valeur de la philosophie, c'est l'évidence même. La prétention de la philosophie est de déterminer rationnellement un principe premier qui serve de base à ses explications, et cette prétention est l'objet continuel des attaques de Kant. Il considère toute recherche spéculative sur des objets supérieurs à l'expérience comme absolument vaine. C'est la première négation de la philosophie qu'on rencontre dans ses œuvres; voici la seconde.

La philosophie est généralement considérée comme une recherche de la vérité dont les résultats sont valables pour toutes les intelligences. Voici à ce sujet la pensée de Kant. Il n'a pas seulement établi la part du sujet dans toutes nos connaissances, il a ouvert la voie à un idéalisme subjectif qui, si on en tirait toutes les conséquences, réduirait l'individu à des idées purement personnelles et par là même incommunicables. Il étend même cette manière de penser aux postulats de la raison pratique. Il vient de rappeler ces deux dogmes moraux : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, et il poursuit : « Malgré la ruine de toutes les am-
« bitieuses prétentions d'une raison qui s'égare
« au delà des limites de toute expérience, il nous
« reste encore assez pour avoir lieu d'être satis-
« faits au point de vue pratique. Sans doute per-
« sonne ne peut se vanter de *savoir* qu'il y a
« un Dieu et une vie future; car, s'il le sait, il
« est précisément l'homme que je cherche de-
« puis longtemps. Tout savoir (quand il s'agit
« d'un objet de la raison pure) peut se communi-
« quer, et je pourrais alors espérer de voir ma

« science étonnamment étendue par ses instruc-
« tions. Mais non ; la conviction ici n'est pas une « certitude *logique*, mais une certitude *morale* ; « et puisqu'elle repose sur des principes subjec- « tifs (le sentiment moral), je ne dois pas même « dire : *il est* moralement certain qu'il y a un « Dieu, etc., mais *je suis* moralement certain, etc. « Cela veut dire que la foi en un Dieu et en une « autre vie est tellement unie à mon sentiment « moral que je ne cours pas plus risque de per- « dre cette foi que je ne crains de me voir jamais « dépouillé de ce sentiment[1]. » La certitude morale est donc personnelle, et, à ce titre, ne serait pas communicable. Il est à peine besoin de dire que Kant ne peut pas demeurer fidèle à cette conception purement subjective. Il aspire ouvertement à ouvrir des voies nouvelles à la science, et à communiquer ses pensées. Il suffira de citer les dernières lignes de sa *Critique de la raison pure*. Après avoir répudié les doctrines de Wolf et de Hume, il écrit : « La « route critique est la seule qui soit encore ou- « verte. Le lecteur qui a eu la complaisance et « la patience de la suivre avec moi, peut juger « maintenant si, dans le cas où il lui plairait de « concourir à faire de ce sentier une route royale,

[1] *Raison pure*, II, 386.

« ce que tant de siècles n'ont pu exécuter ne « pourrait pas être accompli avant la fin de celui- « ci, c'est-à-dire si l'on ne pourrait pas satisfaire « entièrement la raison humaine dans une *ma-* « *tière* qui a toujours, mais inutilement jusqu'ici, « occupé sa curiosité[1]. » Il ne s'agit donc pas seulement de satisfaire le sentiment moral de l'auteur mais la raison humaine. Si, négligeant cette contradiction, on s'en tient au caractère purement subjectif et personnel que Kant attribue à ses doctrines, si l'on en reste à la substitution de *je suis* certain à *il est* certain, on constatera que le criticisme ainsi entendu enlève toute valeur aux recherches de la philosophie. C'est la deuxième négation ; il reste à signaler la troisième.

Qu'est-ce qui engage Kant à refuser toute valeur à des théories *scientifiques* relatives à des objets qui dépassent l'expérience ? Voici la pensée inspiratrice de ses travaux. La science est déterministe par sa nature même ; elle cherche toujours à relier les phénomènes par un enchaînement *nécessaire*. C'est le principe de causalité sans lequel il n'y a pas de science. Si la question de la liberté est soumise à la méthode de la science, la liberté qui est le fondement de

[1] *Raison pure*, II, 409.

l'ordre moral se trouvera niée *a priori* par la définition de la causalité. C'est la pensée que l'auteur développe dans la troisième de ses antinomies. C'est pour sauver la liberté qu'il refuse à la science le droit de faire entrer dans ses cadres les questions de l'ordre spirituel. Mais s'il n'accorde pas à la science le droit d'affirmer quelque chose à ce sujet, il lui conteste plus vivement encore le droit de nier. Pour nier légitimement la vie future et l'existence de Dieu il faudrait « alléguer la *certitude* qu'il n'y a pas « de Dieu et pas de vie future ; certitude qui « exigerait, la chose devant être prouvée par la « raison pure, c'est-à-dire apodictiquement, « qu'on démontrât l'impossibilité de l'un et de « l'autre, ce qu'aucun homme raisonnable ne « peut assurément entreprendre[1]. » — « Quand « j'entends dire qu'un esprit peu commun a ren- « versé par ses arguments la liberté de la vo- « lonté humaine, l'espérance d'une vie future et « l'existence de Dieu, je suis curieux de lire son « livre, car j'attends de son talent qu'il étende « mes idées. Je suis parfaitement certain d'a- « vance qu'il n'aura rien détruit de tout cela ; « non que je me croie en possession d'arguments « irréfutables en faveur de ces importants objets,

[1] *Raison pure*, II, 387.

« mais la critique transcendantale qui m'a dé- « couvert tout le dépôt de notre raison pure, « m'a appris de la manière la plus certaine que, « si la raison est incapable d'établir des asser- « tions affirmatives dans ce champ, elle ne l'est « pas moins, elle l'est plus encore d'avancer sur « ces questions quelque chose de négatif[1]. » — « La plus grande et peut-être la seule utilité de « toute philosophie de la raison pure est pure- « ment négative ; car elle n'est pas un organe « qui serve à étendre nos connaissances, mais « une discipline qui en détermine les limites, « et, au lieu de découvrir la vérité, elle a le mo- « deste mérite de prévenir l'erreur[2]. »

Dans ces divers passages, et très spécialement dans le dernier, la pensée fondamentale de l'auteur est mise en pleine lumière. S'il proclame l'incompétence de la raison pure quant aux grandes doctrines qui font la base de la morale, c'est avant tout pour détruire la valeur de toute objection rationnelle faite à ces hautes vérités. La raison pure ne peut les établir ; mais *moins encore* les nier. Ces vérités sont *possibles*, au point de vue de la raison ; si on peut donc les établir par des raisons morales, elles seront à l'abri de toutes les atteintes de la métaphysique.

[1] *Ibid.*, 321.
[2] *Ibid.*, 357.

« En proclamant la subjectivité de toutes nos « connaissances, Kant voulait laisser le chemin « libre à la liberté ; son intention est évidente [1]. »

En dehors des objets de la science, il existe donc les objets d'une foi morale. Cette foi qui introduit un élément de mysticisme dans la doctrine de Kant (ce sévère logicien), place la pensée en dehors des phénomènes, et nous met en présence de ces existences supra-rationnelles, de ces noumènes que le néo-criticisme a voulu proscrire. Pour Kant, en effet, la liberté n'existe pas dans le temps, qui n'est qu'un des éléments subjectifs de la pensée, mais hors du temps, dans un monde dont l'entrée est interdite à la science et où la foi morale seule peut pénétrer. Dans le temps, l'ordre des phénomènes est soumis à une causalité temporelle qui constitue un déterminisme absolu. Celui qui connaîtrait parfaitement le caractère d'un homme et les circonstances de sa vie pourrait prévoir sa conduite avec autant de certitude que l'astronomie prévoit une éclipse [2]. Dans la vie temporelle, le déterminisme psychologique est aussi absolu que le déterminisme de la nature. Que devient donc la liberté ? Elle existe, mais hors du temps, dans le monde intelligible,

[1] Secrétan. *Philosophie de la liberté.* Leçon X.
[2] *Raison pratique*, 289.

dans le monde des noumènes. L'homme pose librement hors du temps le principe de ses actions qui, libres dans leur principe, se déroulent ensuite nécessairement dans son existence phénoménale. Cette conception offre de grandes difficultés, mais elle est indispensable au criticisme kantien. Ce qui est difficile aussi, c'est d'admettre l'existence d'une vérité subjective découlant des nécessités de la vie morale sans pouvoir prendre le caractère d'une vérité objective. Il y a là pour la pensée une situation violente que Secrétan a exprimée ainsi : « Le kan« tisme est formé de deux parties : une science « qui n'est pas vraie, une vérité qui n'est pas « sue [1]. » Un savant contemporain qui, avant de se vouer spécialement à l'étude de la psychologie expérimentale qu'il enseigne avec distinction à l'Université de Genève, a sérieusement étudié le kantisme, a mis en vive lumière cette antithèse de la science et de la liberté. Il écrit : « L'axiome constitutif de toute science est celui « du déterminisme absolu. La science expire où « commence la liberté [2]. » Il observe que l'idée du libre arbitre jette la pensée dans une im-

[1] *Philosophie de la liberté.* Leçon X.
[2] *Métaphysique et Psychologie*, par Théodore Flournoy, docteur en médecine, broch. in-8°, Genève, librairie Georg, 1890, page 64.

passe : « La science l'exclut comme sa négation « même, la responsabilité le réclame comme sa « condition absolue [1]. » Mais l'auteur, comme Kant, n'admet pas que l'ordre moral, dont il a fort bien exposé les postulats, puisse être sacrifié aux exigences de l'esprit scientifique ; voici donc sa conclusion : La science exige l'admission du canevas inflexible de la nécessité naturelle, mais « la mosaïque rigide que nous obte- « nons ainsi n'est pas la reproduction exacte de « l'Etre dans son essence et sa souplesse créa- « trices. Ces cadres et ce canevas, que notre « pensée tire de son propre sein comme l'arai- « gnée sa toile, ne s'appliquent pas à l'Absolu « et ne l'emprisonnent pas, de sorte que la « science expérimentale, dont ils sont les con- « ditions *sine qua non* et l'indispensable char- « pente, n'est que la fantasmagorie à laquelle « l'esprit humain aboutit lorsqu'il veut repro- « duire, sous forme d'images et de représenta- « tions objectives, une Réalité dont l'essence « n'est aucunement susceptible d'être repré- « sentée ni conçue, mais seulement éprouvée et « vécue [2]. » Appliquer à la science l'épithète de fantasmagorie, c'est désigner sa valeur par un gros point d'interrogation.

[1] *Ibid.*, page 68.
[2] *Ibid.*, page 76.

La philosophie est, par essence, la recherche de l'unité ; le criticisme pris à sa source renferme un dualisme caractérisé, que j'ai signalé déjà dans ma précédente étude. Ce dualisme de la raison pure et de la raison pratique est une troisième négation de la philosophie. Si la philosophie a un caractère universel, elle doit prendre en considération les faits de tous les ordres ; comment pourrait-elle laisser l'ordre moral hors de ses cadres ?

Le criticisme est donc une philosophie négative, et cela sous trois rapports. Il réduit la science à l'étude des phénomènes révélés par l'expérience. Il donne à ses affirmations un caractère subjectif qui les rend incommunicables. Il établit la dualité de la science et de la morale.

On peut comprendre maintenant comment Kant a exercé et exerce encore sur les divers esprits des influences non seulement diverses mais opposées. Les uns s'appuient sur sa *Critique de la raison pure*, qu'ils n'ont pas lue ou pas comprise, et dont ils tirent des conséquences absolument contraires aux intentions de l'auteur. Dans leur pensée, Kant a démontré que la science ne peut pas faire plus que d'organiser les données de l'expérience sensible, et que Dieu, l'âme, sa liberté et sa survivance, sont

des objets en dehors de toute connaissance sérieuse et qu'on peut laisser de côté comme des choses incogniscibles à l'égard desquelles toutes les opinions se valent. Ils sont placés ainsi sur la route du scepticisme philosophique, duquel on glisse facilement dans le positivisme et finalement dans le matérialisme. D'autres se font les disciples de la *critique de la raison pratique,* et s'attachent aux croyances de l'auteur. Ils saluent en Kant le grand défenseur de la liberté morale et l'un des plus fermes soutiens du spiritualisme. C'est là ce qu'il voulait être ; la lecture attentive de ses œuvres ne permet pas d'en douter. Aussi est-ce avec douleur qu'il a vu, déjà de son vivant, la philosophie à laquelle il avait donné une si vive impulsion prendre une direction contre laquelle il protesta autant qu'il put [1]. Comment, en passant par Fichte et par Schelling, la philosophie allemande, plus ou moins issue de Kant, a-t-elle abouti à la doctrine de Hegel qui explique l'univers par un système dans lequel la liberté morale n'a plus de place légitime ? Il y a là pour les historiens de la philosophie une question pleine d'intérêt. Je me bornerai, sans entrer dans des détails circonstanciés qui m'éloigneraient trop du but de mon travail, à mettre sur la voie de la solution du problème, en indiquant les erreurs contenues dans les doctrines d'un homme qui, malgré ses erreurs, est, à mon avis, après Descartes et Leibniz, le troisième des plus grands philosophes de l'époque moderne.

[1] Weber. *Histoire de la philosophie européenne,* page 432.

Deux erreurs principales vicient l'œuvre de Kant. Il a méconnu la vraie nature du fait moral ; il a méconnu le vrai caractère de la méthode scientifique.

J'entends par le fait moral le sentiment de l'obligation, qui prescrit le devoir. Pour comprendre comment le grand apôtre du devoir en a pourtant méconnu la nature, il est nécessaire de ne pas s'arrêter à l'apparence de sa doctrine, mais d'en sonder, autant que possible, la profondeur. Il y a en effet dans la morale de Kant une sorte d'ésotérisme qui ne se révèle qu'à une étude attentive. Lorsqu'il écrit : « La loi morale « fournit un fait absolument inexplicable par « toutes les données du monde sensible et par « toute notre raison théorique [1], » on est naturellement porté à admettre que le point de départ de son travail est la constatation du fait de l'obligation, fait spécial et irréductible. C'est

[1] *Raison pratique,* page 195.

probablement ainsi que, sans s'en rendre bien compte, l'entendait *l'homme,* mais *le philosophe* a une autre pensée. Il déclare que « les lois « pratiques doivent avoir une nécessité entière- « ment objective, et doivent être reconnues « *a priori* par la raison, et non par l'expérience, « si générale qu'elle puisse être[1]. » — « Le prin- « cipe de l'obligation ne doit pas être cherché « dans la nature de l'homme, mais seulement « *a priori* dans les concepts de la raison pure. « — Appliquée à l'homme, la philosophie mo- « rale n'emprunte pas la moindre chose à la con- « naissance de l'homme même (à l'anthropologie) « mais elle lui donne des lois *a priori* comme à « un être raisonnable[2]. » Il s'agit donc de construire une morale *a priori,* sans prendre en considération aucune donnée expérimentale, aucun fait anthropologique, et par conséquent en laissant de côté le fait de l'obligation. Quelle sera la base de cette morale purement rationnelle? La voici : la raison a pour caractère essentiel l'universalité, et c'est de cette idée que toute la morale doit découler. « Il n'y a qu'un impé- « ratif catégorique et c'est celui-ci : *Agis tou-* « *jours d'après une maxime telle que tu puisses*

[1] *Raison pratique*, page 167.
[2] *Fondements de la métaphysique des mœurs,* dans le volume de la *Raison pratique*, page 7.

« *vouloir qu'elle soit une loi universelle*[1]. » C'est de ce seul impératif qu'il faut « déduire tous les impératifs du devoir. »

Il importe de distinguer ici la vérité de l'erreur. La formule : « le devoir est universel, » est certainement vraie. A partir du fait psychique de l'obligation, la raison, dont la fonction propre est de généraliser et de tendre à l'universel, proclame que ce qui est devoir pour un individu est devoir pour tout autre dans des circonstances externes et internes supposées identiques. Mais la proposition n'est pas convertible; on ne peut pas conclure de ce que le devoir est universel que c'est l'universalité qui est l'essence du devoir. L'erreur devient évidente par les essais de déduction de Kant qui ont un caractère tout à fait fallacieux. Deux exemples suffiront :

Est-il permis à un homme d'emprunter de l'argent, lorsqu'il sait qu'il ne pourra pas le rendre? Non. Pourquoi? Parce qu'il ne peut pas justifier sa conduite par une loi universelle. « En effet, admettre comme une loi universelle « que chacun peut, quant il croit être dans le « besoin, promettre ce qui lui plaît, avec l'in- « tention de ne pas tenir sa promesse, ce serait

[1] *Ibid*, page 58.

« rendre impossible toute promesse et le but « qu'on peut se proposer par là, puisque per- « sonne n'ajouterait plus foi aux promesses, et « qu'on en rirait comme de vaines protesta- « tions[1]. » Est-il permis de se suicider ? Non. Pourquoi ? Celui qui veut se suicider le veut par l'amour de soi, parce qu'il pense que la prolongation de sa vie lui procurerait plus de maux que de joie. « Une nature qui aurait pour « loi de détruire la vie, par le même penchant « dont le but est précisément de la conserver, « serait en contradiction avec elle-même, et « ainsi ne subsisterait pas comme nature ; d'où « il suit que cette maxime ne peut être consi- « dérée comme une loi universelle de la nature, « et, par conséquent, est tout à fait contraire « au principe suprême de tout devoir[2]. »

Il s'agissait de fonder une morale *a priori*, sans recours aucun aux données expérimentales, et nous voici en plein dans le domaine de l'expérience, dans l'appréciation des maximes par leurs résultats. En réalité, il n'y a point là de déduction, mais simplement un moyen de contrôle. Il peut être utile, pour éclairer sa conscience, de considérer à quel résultat on arriverait si chacun érigeait en maximes universelles

[1] *Ibid.*, page 60.
[2] *Ibid.*, page 59.

les principes par lesquels il cherche à justifier sa conduite ; mais ce n'est pas là qu'on peut trouver les principes de la morale. En effet, il est impossible de formuler une morale sans admettre qu'il est des consciences plus ou moins éclairées et d'autre plus ou moins faussées. La raison généralisant l'idée du devoir, chacun attribue une valeur générale au devoir tel qu'il le comprend. Un Corse élevé dans l'idée que la vengeance est un devoir entend bien que c'est un devoir pour tous. C'est pourquoi la pensée de déduire de l'universalité le contenu d'un devoir quelconque est illusoire, puisque la conscience, même lorsqu'elle est faussée, attribue l'universalité à sa manière de comprendre les règles de la conduite.

Ce que Kant veut, c'est mettre la volonté en présence de la raison, abstraction faite du sentiment spécial de l'obligation qui est un fait psychique. Il le faut bien, puisqu'il déclare que sa morale ne se fonde sur aucune donnée d'observation, sur aucun fait autre que la présence de la raison en nous. « La conscience de la loi « est un fait *(factum)* de la raison. — Ce n'est « pas là un fait empirique, mais le fait unique « de la raison, qui se proclame par là originaire- « ment législative *(sic volo, sic jubeo)*. — La « raison pure est pratique par elle seule, et elle

« donne à l'homme une loi universelle que nous « appelons la *loi morale*[1]. »

Il n'est pas facile d'entendre cette raison personnifiée qui donne des ordres, qui prononce le *sic volo, sic jubeo*. Pour que la pratique des données de la raison devienne obligatoire, il faut un principe d'obligation qui ne se trouve pas dans la raison même, mais dans le fait de la conscience morale que Kant a si hautement signalé, mais qu'il méconnait dans sa théorie. Il y a là des ténèbres; en voici qui deviennent plus profondes encore :

La loi morale va maintenant être considérée comme un produit de la volonté. « La volonté « ne doit pas être considérée simplement comme « soumise à une loi, mais *comme se donnant à « elle-même la loi,* à laquelle elle est soumise, à « ce titre même, à ce titre qu'elle peut s'en re- « garder elle-même comme l'auteur[2]. » — « La « *dignité* d'un être raisonnable est de n'obéir à « d'autre loi qu'à celle qu'il se donne lui-même[3]. » Pour comprendre comment Kant peut concilier ces deux thèses qui paraissent contradictoires : la loi donnée par la raison et la loi donnée par la volonté, il ne faut pas oublier qu'il a la pré-

[1] *Raison pratique*, pages 175 et 176.
[2] *Fondements de la métaphysique des mœurs*, pages 74 à 75.
[3] *Ibid.*, 80.

tention de se mouvoir dans l'*a priori* pur, en dehors de toute donnée expérimentale. Un être raisonnable participe à la raison. Cette raison est l'expression de sa propre nature, en sorte que c'est lui qui, en tant qu'être raisonnable, se donne des lois. L'autonomie de la volonté raisonnable est le principe de tout bien ; l'hétéronomie de la volonté, c'est-à-dire son obéissance à des impulsions étrangères à la raison, est théoriquement le principe de tout mal. C'est ainsi, et c'est seulement ainsi, qu'on peut entendre (ce qui paraît d'abord un paradoxe fort dur) l'identité établie entre la raison et la volonté : « Une volonté est une causalité de la « raison[1]. » — « La volonté n'est autre chose « que la raison pratique[2]. » — « La liberté est « un attribut de la raison[3]. » — « La volonté « pure est la même chose qu'une raison pure « pratique[4]. »

Cette identification de la raison et de la volonté ne peut se comprendre, si toutefois on la comprend, que dans le domaine purement intelligible d'un monde en dehors de l'expérience, d'un monde où la volonté d'un être raisonnable

[1] *Ibid.*, 117.
[2] *Ibid.*, 44.
[3] *Ibid.*, 108.
[4] *Raison pratique*, page 216.

s'identifie avec la raison à laquelle il participe. Il faut cependant, si l'on veut établir une morale humaine, descendre de ces hauteurs de l'abstraction, poser le pied sur le terrain de la réalité, et prendre en considération les données de la psychologie. Voici le passage très curieux et très instructif dans lequel Kant établit cette transition. Dans son ouvrage spécialement consacré à la doctrine de la vertu, il commence par les lignes suivantes le chapitre intitulé *De la vertu en général :* « La vertu signifie une force « morale de la volonté. Mais cela n'en épuise « pas l'idée ; car on pourrait trouver aussi une « force de ce genre dans un être *saint* (supé- « rieur à l'homme), en qui nul penchant con- « traire ne ferait obstacle à la loi de sa volonté, « et qui par conséquent suivrait volontiers cette « loi en tout point. La vertu est donc la force « morale que montre la volonté d'un *homme* « dans l'accomplissement de son *devoir*, lequel « est une *contrainte* morale exercée par sa pro- « pre raison législative, en tant qu'elle se cons- « titue elle-même en un pouvoir qui *exécute* « la loi[1]. »

Le saint, c'est l'être idéal dans lequel la loi et la volonté se trouvent identiques ; mais il

[1] *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu.* Introduction, article XIV, page 53 de la traduction Barni.

est certain que telle n'est pas la condition de l'homme. Nous voici donc descendus sur le terrain de la psychologie expérimentale, et il vaut la peine d'étudier avec attention et en détail la manière dont Kant, descendant de la région des noumènes, expose la condition de l'homme dans son existence phénoménale.

« La vertu est la force morale que montre « la volonté d'un homme dans l'accomplisse- « ment de son devoir » — très bien, c'est l'expression exacte des données de l'observation. « Le « devoir est une contrainte morale » — bien, pourvu que l'on entende par contrainte l'obligation qui pose le devoir, sans en forcer l'accomplissement. « Cette contrainte est exercée sur « l'homme par sa propre raison législative, en « tant qu'elle se constitue elle-même en un pou- « voir qui exécute la loi » — non, certainement non. Kant voit bien que l'exécution de la loi suppose un pouvoir ; mais s'il demeure dans cette dualité de la raison qui propose la loi et de la volonté qui l'exécute ou ne l'exécute pas, il renverse sa théorie de l'identité de la raison et de la volonté. On pouvait penser qu'il déclarerait cette théorie applicable seulement à un état idéal sans vouloir en faire l'application au monde réel dans lequel se trouve placé l'homme phénoménal. Non ; la théorie s'impose malgré l'évi-

dence des faits. C'est la raison qui se constitue en un pouvoir, cela est déjà difficile à admettre; mais voici qui est bien plus fort : c'est « la raison qui *exécute* la loi. » Ainsi reparaît le paradoxe énorme de l'identité de la raison et de la volonté, identité obtenue par la suppression de la volonté. Mais comment entendre cette raison qui exécute la loi; et que devient la vertu, la force morale que montre la volonté?

Ces considérations qu'il serait facile de développer suffisent pour établir que le grand apôtre du devoir a profondément altéré, sous l'influence de vues systématiques, le fait psychologique dont le devoir est l'expression. Si, au lieu d'entreprendre la construction d'une morale *a priori*, il s'était bien mis en face de ce qu'il a lui-même appelé « un fait inexplicable par « toutes les données du monde sensible et par « notre raison théorique [1]. » voici ce qu'il aurait trouvé en analysant ce fait : Il y aurait trouvé la loi qui oblige la volonté et une volonté libre en face de cette loi; il aurait constaté de plus que l'obligation morale ne résulte ni de la loi, ni de la liberté, mais d'un pouvoir exercé sur la volonté. Par cette voie, il aurait pu remonter directement à l'idée d'un pouvoir saint, dont

[1] *Raison pratique*, 195.

l'action s'exerce pour réclamer l'accomplissement de la loi. Il ne l'a pas fait, et cette omission capitale a vicié son œuvre. Avoir altéré la vraie nature du fait moral est la première de ses principales erreurs; voici la seconde qui n'est pas sans rapport avec la première :

Kant a méconnu les vrais caractères de la méthode scientifique. Après avoir combattu tout usage spéculatif de la raison, il se demande s'il ne serait pas naturel de faire des hypothèses au sujet des vérités transcendantes : Dieu et la vie future; mais il consacre toute une section de sa Méthodologie transcendantale à écarter un tel projet [1]. C'est méconnaître le rôle de l'hypothèse dans toutes les recherches de l'esprit humain; c'est méconnaître un procédé dont lui-même fait un important usage. Il lui arrive bien de mettre sur le même rang, à titre de postulats, la liberté, l'immortalité et l'existence de Dieu [2]; mais c'est identifier des choses différentes. La liberté et la loi morale sont de vrais postulats, c'est-à-dire des affirmations contenues dans l'affirmation du devoir, et qui en sortent par l'analyse; pas de devoir sans une volonté libre, pas de devoir sans une loi de cette volonté. Mais l'existence de Dieu et l'im-

[1] *Raison pure*, II, 335 à 346.
[2] *Raison pratique*, 345.

mortalité de l'âme sont des thèses qui n'ont pas le même caractère. D'où procèdent-elles? Ce sont des hypothèses explicatives; Kant le reconnaît : « Dieu et une vie future sont, suivant les principes de la raison, deux suppositions inséparables de l'obligation que cette « même raison nous impose[1]. » — « Le progrès indéfini, qui doit être l'objet de notre volonté, « n'est possible que dans la supposition d'une « existence et d'une personnalité indéfiniment « persistantes[2]. » — Les postulats de la raison pratique sont « des hypothèses nécessaires[3]. » Il est vrai qu'en plaçant ainsi l'hypothèse aux fondements de sa théorie morale, Kant a soin habituellement (pas toujours, on le verra) de nous avertir que la vérité morale de ces hypothèses ne leur donne aucun droit d'entrée dans la science. Mais, comme il ne s'agit pas ici du contenu des thèses mais d'une règle de méthode, on n'entend pas pourquoi un procédé de la pensée qui a un caractère simplement formel peut être légitime ou illégitime selon les sujets traités. Il faut donc découvrir pourquoi des hypothèses explicatives qui sont valables *moralement*, n'ont point de valeur *scientifiquement*.

[1] *Raison pure*, II, 371.
[2] *Raison pratique*, 329.
[3] *Ibid.*, 345. Voir aussi 334 et *Raison pure* II, 377 et 384.

La question se pose surtout à l'occasion de la liberté, et la découverte est facile à faire. Le monde phénoménal est seul ouvert à la science, parce que les données de la sensibilité lui fournissent seules sa matière. Or, dans le monde phénoménal, tout se produit selon des lois *nécessaires* qui déterminent l'enchaînement des faits. Kant admet l'idée déterministe de la science; c'est pourquoi, afin de sauver l'idée de la liberté, dont l'existence est pour lui le dogme des dogmes, il place cette liberté dans la région des noumènes, hors des atteintes de la causalité qui est toujours pour lui une causalité nécessaire. Altérée par la proscription de l'hypothèse en toute matière spéculative, son idée de la méthode scientifique se trouve altérée encore par une application exclusive, et fausse par son exclusivisme, du principe de causalité. D'où procède l'idée du déterminisme? De l'étude de la nature, et très spécialement de la physique mathématique, cette grande conquête de l'esprit moderne qui montre les phénomènes régis par la loi du nombre. Cette idée de la causalité n'est valable que dans un ordre de choses soumis à la loi d'inertie. Inertie et déterminisme sont deux idées corrélatives dont l'une appelle et justifie l'autre; mais tous les êtres de l'univers sont-ils soumis à la loi d'inertie? Non, s'il

existe des êtres libres à un degré quelconque. Exclure la liberté de l'objet de la science universelle, qui a pour base l'enregistrement des faits de tous les ordres, c'est donc une négation *a priori* qui résulte d'une fausse idée de la méthode.

La science aspire à comprendre, disent les partisans du déterminisme universel, et un acte libre ne se comprend pas ; admettre un acte libre, c'est admettre un effet sans cause, c'est, selon l'expression de Kant, « couper le fil conducteur « de toutes les règles[1]. » Il est vrai que la base de toutes les sciences de faits est le principe de causalité : tout ce qui survient a une cause ; mais nous avons deux idées distinctes de la causalité. Selon la première de ces idées, une cause est un antécédent qui produit nécessairement un conséquent ; c'est la causalité *physique*. Vu le lien intime du corps et de l'esprit, qui constitue la dualité anthropologique, cette idée s'applique également aux phénomènes psychiques, pour autant qu'ils suivent leur cours sans nulle intervention d'un pouvoir spontané de détermination. Selon la seconde de ces idées, une cause est un pouvoir de détermination dont la raison d'être se trouve, non pas en totalité, mais

[1] *Raison pure.* Troisième antinomie, II, 63.

en partie dans la liberté[1]. C'est la causalité *morale*. Admettre un acte libre est si peu admettre un événement sans cause, que c'est attribuer l'événement à une cause parfaitement déterminée.

Personne ne peut nier que nous avons la conception nette de ces deux sortes de causes : les causes dont l'effet est nécessaire, les causes libres dont les effets sont contingents et variables. Cette idée de contingence et de variabilité se déduit de l'idée de la cause libre par une conclusion absolument logique. Il est naturel de se demander quelle est, des deux idées de la cause, celle qui est primitive. Il est impossible d'extraire l'idée de la cause libre de celle d'une connexion nécessaire. On comprend facilement au contraire que l'homme, puisant l'idée de cause dans le sentiment de son propre pouvoir, l'étende ensuite à la nature, en faisant abstraction de l'élément de la liberté pour ne conserver que l'idée d'un pouvoir producteur que l'expérience lui montre comme soumis aux lois du déterminisme. S'il en est ainsi ; on exclut la liberté du domaine de la science, au nom d'une conception de la causalité dont la conscience de la liberté a été l'origine.

[1] Voir mon volume sur le *Libre arbitre*.

Nous venons de constater les deux graves erreurs qui se trouvent à la base des théories de Kant, et qui expliquent le caractère négatif de sa philosophie. En rectifiant ces deux erreurs, on constatera les services éminents que le philosophe de Kœnigsberg a rendus à la pensée humaine.

Quelle est la vraie méthode de la science? Elle se compose de ces trois actes de la pensée : observer, supposer, vérifier. Appliquons cette méthode au fait de la conscience morale que Kant a mis dans une si éclatante lumière, et faisons-en sérieusement l'analyse. Nous y trouvons, comme on l'a vu plus haut, la liberté, la loi morale et l'obligation qui lie la liberté au devoir. L'obligation est un fait spécial irréductible à tout autre; c'est une action exercée sur la volonté. Quel est l'agent de cette action? La réponse ne peut être qu'une hypothèse explicative, et la meilleure est celle que Secrétan formule ainsi : « Le caractère obligatoire du « bien moral déclaré par la conscience reste in- « explicable si l'on n'y voit pas la manifestation « d'une volonté supérieure à nous et qui a le « bien moral pour objet, de sorte que la cons- « cience nous donnant Dieu, l'obligation de cons- « cience s'impose à nous, comme un ordre de « Dieu [1]. » Une action du Créateur sur l'âme humaine est une explication du fait moral qui paraîtra à la plupart des esprits plus satisfaisante que la raison devenant pratique par elle-même. Si Kant était entré dans cette voie, au lieu de ne faire de l'existence de Dieu que le postulat, peu clairement établi du reste, de l'union de la vertu et du bonheur, il aurait échappé au soupçon injuste que « sa théologie « n'était pas bien sérieuse [2]. »

Pourquoi les croyances de Kant n'entrent-elles pas de plein droit dans la partie scientifique de son œuvre? Pourquoi ce divorce entre la science et la morale? Qu'est-ce que ces vérités qui sont certaines mais étrangères à la science? C'est manifestement sa conception déterministe du principe de causalité qui a donné à son œuvre un caractère étrange. Il n'a pas vu, lui le grand moraliste, quelle doit être l'influence des études morales sur l'idée de la science universelle [3].

[1] *Essais de philosophie et de littérature*, page 64.

[2] Weber. *Histoire de la philosophie européenne*, page 425 de la troisième édition. Pour connaître les sentiments religieux de Kant, on lira avec intérêt sa *Consolation adressée à une mère au sujet de la mort de son fils*, opuscule dont M. Barni a joint la traduction à celle de la *Doctrine de la vertu*.

[3] Voir dans les *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome, LXXIX, pages 429 et suivantes, un mémoire intitulé : *De l'influence des études morales sur l'idée de la philosophie*.

Il n'a pas compris qu'étendre aux faits de tous les ordres une méthode puisée exclusivement à la source des sciences physiques, c'est enlever à la base d'observation de la science universelle son plus précieux élément. Il n'a pas compris que si l'obligation morale est un fait, ce fait avec ses conséquences doit prendre place aux bases de la philosophie. C'est parce qu'il a attribué au déterminisme la valeur d'un axiome scientifique que, sous l'influence d'une fausse conception de la méthode, il a creusé un abîme entre la raison pure et la raison pratique, entre la science et la morale.

Cet abîme existe dans son œuvre. Il est impossible de le nier, et c'est là, bien plus qu'un style manquant souvent de transparence, ce qui rend l'étude de ses écrits si laborieuse. Il faut une tension d'esprit continuelle pour se rappeler que les affirmations les plus positives en ce qui concerne le monde spirituel ont pour l'auteur une certitude morale qui ne doit pas être contestée, mais qui ne peut jamais se traduire en une certitude scientifique. Ce sont des affirmations de foi morale qui ne constituent pas un savoir. Nous avons donc deux procédés de connaissances, non pas opposés mais distincts. Cela peut s'entendre lorsqu'on distingue une connaissance rationnelle d'une certitude de

foi religieuse, reposant sur un témoignage tenu pour divin ; mais cela n'est pas facile à admettre lorsque toute connaissance est attribuée à la raison, et qu'il faut accorder deux faces à cette même raison qui est tantôt théorique et spéculative, tantôt morale et pratique. Il y a donc bien dans l'œuvre de Kant cette dislocation des fonctions de l'intelligence qui crée un abîme entre la science et la morale, et il semble parfois qu'il prend plaisir à le creuser. Cependant on doit accorder à M. Fonsegrive que « la philosophie de Kant n'est pas aussi coupée en « deux qu'on a voulu le répéter [1]. » et cela par deux raisons : La première est que les négations de la critique de la raison pure doivent, dans l'intention de l'auteur, laisser la voie libre aux affirmations nécessaires à la morale, en sorte qu'on peut dire avec Harms que la critique de la raison pratique est le but véritable de toute la philosophie de Kant [2]. La seconde raison est qu'on trouve dans la critique de la raison pure tous les éléments de la critique de la raison pratique. Kant, malgré tous ses efforts, n'a pas réussi à maintenir toujours sa pensée dans le dualisme qui fait de sa doctrine une philosophie

[1] *Essai sur le libre arbitre*, page 240.
[2] Picavet. *Traduction de la critique de la raison pratique*, page 300.

négative. Sur les bords de l'abîme qu'il a creusé, il a placé maintes fois les matériaux d'un pont qui permet de le franchir. Après avoir dit que la philosophie de la raison pure est négative, il ajoute : « Cependant il doit y avoir quelque « part une source de connaissances positives [1]. » Quelle est cette source? Le devoir qui postule Dieu et, par la considération de ce principe suprême d'unité, relie la raison pratique à la raison spéculative [2]. — « Si l'on ne prend pas « pour base les lois morales, ou si l'on ne s'en « sert pas comme d'un fil conducteur, il ne peut « y avoir de théologie de la raison [3]. » Il pourra donc y avoir une théologie de la raison si l'on prend les lois morales pour fil conducteur. Une fois ce fil conducteur accepté, il mène à Dieu. L'idée de Dieu étant donnée par la raison pratique, la raison spéculative s'en empare, « la « purifie de tout ce qui pourrait être contraire « au concept d'un être premier, en exclut tout « mélange de limitations empiriques [4]. » — « L'être suprême demeure pour l'usage spécu« latif de la raison un simple idéal, mais un « idéal *exempt de défauts*, un concept qui ter-

[1] *Raison pure*, II, 357.
[2] *Ibid.*, 375.
[3] *Ibid.*, 223.
[4] *Ibid.*, 226.

« mine et couronne toute la connaissance hu« maine. La réalité objective de ce concept ne « peut être prouvée par cette voie, mais elle ne « peut pas non plus être réfutée; et, s'il y a une « théologie morale capable de combler cette la« cune, la théologie transcendantale, qui jusque « là n'était que problématique, montre alors « combien elle est indispensable en déterminant « le concept de cette théologie et en soumettant « à une censure incessante une raison assez sou« vent abusée par la sensibilité et qui n'est pas « toujours d'accord avec ses propres idées. La « nécessité, l'infinité, l'unité, l'existence hors « du monde (non comme âme du monde), l'éter« nité sans les conditions du temps, l'omnipré« sence sans les conditions de l'espace, la toute « puissance, etc., ce sont là des prédicats pure« ment transcendantaux, et par conséquent le « concept épuré de ces prédicats, dont a besoin « toute théologie, ne peut être tiré que de la « théologie transcendantale [1]. » Il importe de remarquer que toutes ces citations sont tirées de la critique de la raison pure. Les deux raisons se rapprochent et se prêtent un mutuel appui. La raison pratique, que la critique de la raison pure fait prévoir dans un grand nombre

[1] *Ibid.*, 227 et 228.

de passages, fournit l'idée de Dieu comme celle d'un être réel ; la raison pure s'empare de cette idée, l'étudie, l'épure, et arrive à pouvoir établir une théologie transcendantale. On entrevoit déjà clairement le pont qui reliera les membres disjoints de la pensée. Voici qui est plus significatif encore : « Si la raison pure peut être « pratique par elle-même et l'est réellement, « comme l'atteste la conscience de la loi morale, « il n'y a toujours qu'une seule et même raison, « qui, sous le rapport théorique ou sous le rap- « port pratique, juge d'après des principes « *a priori*, et il est clair alors que, si, sous le « premier rapport, elle ne va pas jusqu'à pou- « voir établir dogmatiquement certaines propo- « sitions, qui pourtant ne lui sont pas contra- « dictoires, dès que ces mêmes propositions « sont *inséparablement liées à son intérêt pra- « tique*, elle doit les admettre, il est vrai, « comme quelque chose d'étranger ou qui n'est « pas né sur son propre terrain, mais qui pour- « tant est suffisamment prouvé, et chercher à « les comparer et à les enchaîner avec tout ce « qu'elle possède comme raison spéculative [1]. » Voilà donc un pas décisif dans le sens de l'unité. On peut faire la même remarque à l'occasion

[1] *Raison pratique*, page 327.

du troisième des principaux ouvrages de l'auteur : la *Critique du jugement*. A l'occasion de la finalité qui se montre dans la nature, un élan de la pensée abaisse les barrières laborieusement établies entre la science et la morale, pour s'élever à la pensée de cet Être suprême « qui « n'est pas seulement l'intelligence législatrice « de la nature, mais aussi le suprême législa- « teur du monde moral [1]. » Il n'y a plus deux raisons, mais une seule qui a deux emplois, l'un spéculatif, l'autre pratique, et la raison spéculative doit admettre les données de l'ordre moral comme suffisamment prouvées, mais comme quelque chose d'étranger ou qui n'est pas né sur son propre terrain. Qu'est-ce qui peut être né sur son propre terrain ? La raison, dans l'un et l'autre de ses emplois, juge d'après les principes *a priori*, et c'est là le vrai caractère de la science. C'est à cette pensée qu'il faut s'arrêter pour comprendre comment Hegel, disciple de Kant, mais sous ce rapport seulement, a repoussé l'introduction de tout élément étranger dans les constructions de la science qu'il a réduite aux éléments *a priori* de la pensée, et comment Kant a fait un effort malheureux pour établir une morale purement *a priori*. Mais

[1] *Critique du jugement*, II, 157.

Hegel, en rejetant de son système tout élément étranger à la pensée pure, toute donnée de l'expérience, a fait la tentative, sublime ou ridicule selon le point de vue où on se place, de construire une science de la nature purement rationnelle, sans recours à l'observation des faits. Il n'en est pas de même de Kant, qui reconnaît que si la raison donne la forme à nos pensées, c'est la sensibilité (l'expérience) qui en fournit la matière. Il accordera donc une valeur scientifique aux lois de la nature, bien que les résultats de l'observation des phénomènes naturels soient pour la raison pure « quelque chose « d'étranger et qui n'est pas né sur son propre « terrain. » Pourquoi donc, sauf les cas exceptionnels où il s'éloigne de sa théorie fondamentale, n'admet-il pas l'entrée dans la science des données de l'observation psychique comme de celles de l'observation sensible ? Parce qu'il considère le déterminisme comme un principe dont l'application est universelle, en sorte que pour sauver la liberté il faut en faire un article de foi, et la placer dans la région des noumènes inaccessibles à la raison théorique. Il faut toujours en revenir là pour comprendre sa pensée.

Enlevez cet *a priori* qui n'est pas conforme aux règles d'une vraie méthode, placez l'observation des faits de tous les ordres à la base de la science ; n'oubliez pas que, dès qu'il s'agit de rendre raison des faits, les hypothèses explicatives sont la seule voie ouverte à la pensée : les croyances de Kant entreront de plein droit dans la science, le divorce entre les deux raisons disparaîtra, et voici ce qui demeurera du kantisme rectifié : Pour les vérités de l'ordre spirituel, toutes les preuves autres que les preuves morales sont insuffisantes. Enlevez la conscience de la liberté, il ne reste qu'un enchaînement nécessaire de causes et d'effets. Pour user d'une comparaison, l'idée du devoir et l'idée de la liberté que le devoir suppose sont les portes d'entrée du monde spirituel où on trouve Dieu, l'âme et son avenir. En formulant ces pensées, Kant a creusé un sillon dont la trace est très visible dans la philosophie contemporaine. Bien qu'il ait méconnu le vrai caractère du fait moral, il a mis ce fait dans une si vive lumière que nulle doctrine sérieuse ne saurait en méconnaître l'importance. Il a fait du devoir la première des certitudes ; il a affirmé, avec une conviction puissante, que, lors même que le doute sur toutes les vérités spirituelles envahirait la pensée, un homme qui veut demeurer honnête n'a pas le droit de douter du devoir. Sous ce rapport au moins, son influence a

été très forte et certainement bienfaisante. Le *Cogito ergo sum* était le rempart élevé par Descartes contre le scepticisme ; *je dois* est le sentiment que Kant prend pour le point de départ de toutes les recherches de la pensée. Ce sera là son éternel honneur.

En admettant que le devoir soit la preuve la meilleure de la liberté et des vérités de l'ordre spirituel, je n'admets pas, comme plusieurs de nos contemporains, que ce soit la seule. La principale, oui ; l'unique, je ne le pense pas. Mais ce n'est pas le lieu d'aborder ici cette discussion.

Pour conclure, le criticisme, bien qu'il soit une doctrine croyante, est, dans ses affirmations les plus caractéristiques, une philosophie négative ; mais, si on l'étudie à sa source, dans les œuvres de son fondateur, on y trouve des matériaux de premier ordre pour la construction d'une philosophie positive.

LE MYSTICISME

Le mot mysticisme est employé dans des significations diverses. Pour les esprits très positifs, tout ce qui dépasse l'expérience ordinaire, tous les sentiments qui forment la base commune de l'art et de la religion sont du mysticisme.

On lit dans le dictionnaire de l'Académie française : « *Mysticisme*. Doctrine, disposition de « ceux qui croient avoir des communications « directes avec Dieu. » Le mot n'a fait son apparition que dans la dernière édition du Dictionnaire, et la définition est empruntée à Victor Cousin. A-t-elle été l'objet d'une discussion ? N'a-t-on pas remarqué que, entendu dans ce sens, le mysticisme serait synonyme de religion ? Voltaire a écrit : « Pas de religion sans prière ; » et Voltaire, en écrivant ces mots, n'a fait que constater un fait historique incontestable. La prière a toujours été et demeure l'un des caractères essentiels de la religion. Or quelle

est la pensée de celui qui prie, sinon d'établir une communication directe avec le Dieu, ou les dieux auxquels il s'adresse? Il n'est pas de religion vraie sans quelque élément de mysticité; mais il n'est pas cependant dans le bon usage de la langue de considérer tout homme qui prie comme un mystique; le positivisme seul l'entend ainsi.

M. Littré, bien qu'il fît profession d'un positivisme auquel il n'était pas toujours fidèle, a donné une définition moins défectueuse que la précédente : « *Mysticisme :* croyance religieuse « ou philosophique qui admet des communica- « tions secrètes entre l'homme et la divinité. » La prière, qui prend dans le culte un caractère public, n'est pas comprise dans cette définition qui s'applique à des communications secrètes, supposant entre l'homme et la divinité un rapport exceptionnel ayant le caractère d'un privilège, et qui est le fait de quelques-uns. La définition s'accorde ainsi avec l'étymologie, le mot mysticisme dérivant d'un terme grec qui signifie *initié*.

Il faut établir à ce sujet une distinction importante. Les fondateurs de religions, Jésus-Christ et Mahomet, par exemple, sont considérés par leurs sectateurs comme ayant eu des révélations, résultat d'un rapport direct avec la

divinité; mais, dans le sein du mahométisme et du christianisme, on distingue les mystiques de l'ensemble des croyants qui professent une religion qu'ils tiennent pour révélée. On considère comme mystiques les personnes qui prétendent recevoir des révélations directes et personnelles, comme celles dont on trouve de nombreux exemples dans la vie de sainte Thérèse. Mais, bien que le mysticisme soit souvent allié à l'idée de révélations, ce n'est pas là pourtant ce qui caractérise la doctrine que je veux étudier en indiquant ses rapports avec la philosophie. Le caractère de cette doctrine se trouve dans un fait psychique qui a pris, dans l'école d'Alexandrie, un nom qu'il a conservé jusqu'à nos jours : *l'Extase*. Si l'on admet que l'extase est le caractère spécifique du mysticisme, on donnera à ce terme un sens précis qui préviendra les emplois abusifs qu'on en fait si souvent.

Qu'est-ce que l'extase? Dans le sens étymologique du terme, c'est un changement d'état. C'est un ravissement d'esprit qui introduit celui qui l'éprouve dans un mode d'existence où cesse l'exercice régulier des facultés humaines. L'âme alors entre dans une union intime avec le principe de l'univers. Quelques exemples sont nécessaires pour donner l'intelligence de ces affirmations.

Le premier de ces exemples sera pris dans le *Bhagavad-Gitâ*[1] (le chant du Bienheureux) épisode du grand poème indien le *Maha-Bharata*. Cet épisode est un document de haute importance pour l'histoire de la philosophie. Voici la doctrine qu'on y trouve exposée par Krichna, le Dieu suprême.

Le principe de l'univers est un, dans la multiplicité infinie de ses manifestations. On peut s'unir à lui par l'union mystique en le contemplant dans son unité (231), en voyant dans tous les êtres l'unique et l'inaltérable, et l'indivisible dans les êtres séparés (215). Le sage, le Yôgi, parvient à un état où il ne se distingue plus de Dieu (229), « s'éteint en lui (77), » rentre dans sa substance (105), devient en essence Dieu lui-même (87), atteint alors la perfection du repos (225), et jouit d'une félicité suprême, d'une béatitude infinie.

Comment peut-on parvenir à cet état, entrer dans l'unité en dehors de toute diversité ? Il faut avant tout, « comme la tortue retire à elle tous ses membres, » se renfermer en soi, toutes les portes des sens étant fermées (37). Le monde

[1] Le *Bhagavad-Gitâ*, texte et traduction par Emile Burnouf, un vol. in-8°. Paris et Nancy 1861. — Dans l'exposition qui suit, les chiffres placés entre parenthèses renvoient aux pages de ce volume.

extérieur, en effet, objet des perceptions sensibles, est essentiellement le monde de la diversité. L'homme qui aspire à devenir un vrai yôgi doit donc observer les lois de la sobriété et de la chasteté. Mais, en rentrant en soi, l'âme y trouve une multitude de désirs qui sont des causes de trouble. Renoncer à tout désir est une des prescriptions les plus importantes de la sagesse (59, 61). L'absence de désirs amènera-t-elle l'absence de l'action ? Non. La volonté du Dieu suprême est que l'homme agisse pendant qu'il est dans un corps (211, 213). Mais, en accomplissant les œuvres, il faut qu'il renonce absolument au fruit des œuvres, c'est-à-dire à tout intérêt personnel. L'œuvre doit être faite sans aucun retour sur soi-même. Le Dieu dit : « Sois attentif à l'accomplissement des œuvres, « jamais à leurs fruits... (33). » Les yôgis opèrent l'œuvre pour leur propre purification, sans en désirer le fruit (73). Désirer le fruit des œuvres, c'est l'égoïsme, et l'égoïsme est directement contraire à la marche vers l'unité qui est le caractère de la sagesse, puisque l'égoïsme est l'affirmation de son existence personnelle, et que les existences personnelles sont la division. Aussi l'homme cher au Dieu est « celui qui se « réjouit du bien de tous les vivants, qui est bon « et miséricordieux, sans égoïsme, sans amour-

« propre, égal au plaisir et à la peine, joyeux, « toujours en état d'union (161, 163). »

Il y a là des préceptes d'une morale très élevée et très pure ; mais le détachement de la vie des sens et une vie exempte d'égoïsme ne sont pas un but, c'est un moyen ; c'est le moyen de parvenir à l'extase où la vie personnelle cessera ; car, aussi longtemps qu'on agit et qu'on éprouve des sentiments, on tend à l'unité par la purification des sentiments et des actes, mais on demeure pourtant dans la diversité. Pour atteindre la parfaite unité, il faut arriver à un état de contemplation mystique, et, outre les moyens moraux qui viennent d'être indiqués, il est des procédés matériels bien faits pour attirer l'attention des modernes hypnotiseurs. Les voici tels que Krichna les indique : « Que le yôgi « exerce toujours sa dévotion seul, à l'écart, sans « compagnie, maître de sa pensée, dépouillé « d'espérances.

« Que dans un lieu pur il se dresse un siège « solide, ni trop haut, ni trop bas, garni d'herbe, « de toile et de peau.

« Et que là, l'esprit tendu vers l'unité, maîtri- « sant en soi la pensée, les sens et l'action, assis « sur ce siège, il s'unisse mentalement en vue « de sa purification, tenant fermement en équi- « libre son corps, sa tête et son cou, immobile,

« le regard incliné en avant, ne le portant d'au- « cun autre côté.

« Le cœur en paix, exempt de craintes, cons- « tant dans ses vœux comme un novice, maître « de son esprit, que le yôgi demeure assis et me « prenne pour unique objet de sa méditation.

« Ainsi, toujours continuant la sainte extase, « le yôgi dont l'esprit est dompté parvient à la « béatitude, qui a pour terme l'extinction, et « qui réside en moi (83). »

Il est aussi un mot mystérieux et sacré dont la répétition peut s'ajouter utilement au repos du corps pour produire l'identification de l'homme avec le principe suprême de l'unité. C'est toujours Krichna qui parle : « Adressant le mot « mystique *Om* au Dieu unique et indivisible, et « se souvenant de moi : celui qui part ainsi, « abandonnant son corps, marche dans la voie « suprême.

« L'homme qui, ne pensant à nulle autre « chose, se souvient de moi sans cesse, est un « yôgi perpétuellement uni et auquel je donne « accès jusqu'à moi (107, 109). »

Voilà la plus ancienne peut-être des définitions de l'extase, de l'extinction de la personnalité par une union intime avec le principe de l'univers ou, pour parler plus exactement, d'une identification de l'âme humaine avec ce principe.

Ces idées font naturellement penser au Nirvâna des Bouddhistes. Aussi quelques historiens admettent-ils que le Yôga, la doctrine que le yôgi met en pratique, est une des sources auxquelles a puisé Bouddha. Nous allons trouver des conceptions analogues dans la dernière période de la philosophie grecque.

Ce qui domine la pensée de l'auteur du Bhagavad-Gîtâ, c'est l'unité entendue dans sa plus haute abstraction, l'unité métaphysique objet de la raison. C'est dans les fragments de Parménide qu'on trouve chez les Grecs une conception analogue. Dans l'école d'Alexandrie, placée sous l'influence combinée de l'Orient et de la Grèce, l'influence grecque s'exerce surtout par les doctrines de Platon. C'est à l'unité que conduit la pensée du grand disciple de Socrate; mais cette unité sort de l'abstraction pure pour revêtir un caractère artistique et moral. Dans le *Banquet,* le discours de Diotime de Mantinée conduit la pensée sur une échelle ascendante dont le sommet est la Beauté absolue, objet du suprême amour. Dans la *République,* l'allégorie de la caverne montre le Bien absolu comme l'objet de la pensée parvenue au plus haut sommet du monde intelligible. Il n'est pas facile de reconnaître quel est, dans la pensée de Platon, le rapport de l'idée du Beau et de celle du

Bien. Dans la doctrine de Plotin, le grand maître de l'Ecole d'Alexandrie, le rapport de ces deux idées est manifeste [1]. C'est le Bien qui est l'être premier, le dernier terme de l'ascension de l'âme, l'objet de l'amour suprême. La Beauté, tout en élevant l'âme au-dessus des choses sensibles, la trouble et lui communique un plaisir mêlé de peine. Le Beau nous détourne quelquefois du Bien, de même que l'objet aimé fait oublier son père à l'amant, tandis que l'influence du bien est toujours douce, pure, salutaire. Le Beau est donc inférieur au Bien. C'est un des degrés les plus élevés de l'échelle que l'âme doit gravir dans son ascension, ce n'en est pas le sommet.

Pour entrer dans l'union intime avec le Bien, qui est l'Être premier, il faut s'élever au-dessus des sens, au-dessus de l'intelligence, au-dessus de la conscience d'une existence personnelle. Les prescriptions à ce sujet sont les mêmes que celles du Bhagavad-Gîtâ, à l'exception de celles de quelques pratiques matérielles. Il faut avant

[1] L'exposition qui suit de la doctrine de Plotin sur l'extase est prise dans l'*Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie* de M. Vacherot. On trouvera dans le premier volume de cet ouvrage, aux pages 579 à 593, et aux pages 380 et suivantes, les citations des textes originaux. Voir aussi, entre autres documents, la grande *Histoire de la philosophie* de Henri Ritter, Livre XIII, chapitres 1 et 2.

tout que l'âme ferme l'oreille au bruit de l'extérieur et rentre en elle-même. Mais il ne suffit pas qu'elle regarde à la surface de son être ; là encore elle ne verrait que le monde des sens et de l'imagination, il faut qu'elle descende jusqu'au dernier fond d'elle-même où elle trouvera Dieu.

L'âme, en arrivant à Dieu, fait comme le visiteur qui, après avoir considéré les ornements d'une maison, ne la regarde plus dès qu'il en a aperçu le maître. Ici, le maître n'est pas un homme, mais un Dieu, et ce Dieu ne se contente pas d'apparaître au spectateur, il le pénètre et le remplit tout entier. L'âme se dépouille alors de toute forme, même intelligible, car toute forme est un obstacle qu'il faut écarter, si elle veut enfin se trouver en présence du Bien, seule à seul avec lui. C'est dans ce recueillement absolu qu'elle voit tout à coup paraître le Dieu ; elle le voit face à face ; elle ne fait plus qu'un avec lui. Telle est l'intimité de cette union que l'âme ne se sent plus distincte de l'objet de son amour. « Toute dualité a disparu, les deux sont un. » L'âme ne sent plus son corps, ni qu'elle est dans un corps ; elle ne s'affirme plus comme vivante, comme humaine, elle perd jusqu'à la conscience, elle ne se sent plus comme un être individuel mais comme Dieu,

parce qu'elle est rentrée dans l'âme universelle. Elle sent, mais elle ne sait pas qu'elle sent ; elle n'a plus conscience d'elle-même, mais éprouve cependant un sentiment d'ineffable félicité.

L'extase, l'absorption en Dieu, estdonc le terme suprême de la vie de l'âme. Le sage d'Alexandrie arrive au même état que le yôgi. Leurs conceptions du principe de l'univers auquel on s'unit par l'extase ne sont pas identiques ; mais les caractères psychiques de l'extase sont les mêmes.

Ce qui caractérise le mysticisme indien, c'est la recherche de l'unité conçue dans un sens spécialement métaphysique. Dans l'Ecole d'Alexandrie, l'unité suprême se spécifie par l'idée du Bien. Ce n'est pas que cette idée soit étrangère à la doctrine du yôga dont nous avons constaté la haute moralité, mais cette idée y reste pourtant sur le second plan ; ce qui domine, c'est l'opposition de l'unité à la diversité. Dans le monde chrétien, la nature de l'Être-premier se précise par l'idée de la création à laquelle l'antiquité n'était pas parvenue. Le principe de l'univers est un, mais son unité n'est pas abstraite ; c'est celle d'un pouvoir souverain. Dieu n'est pas le Bien, dans un sens vague qui peut prêter à l'équivoque, il est par

excellence le Bon, le Puissant dont la bonté dirige et explique l'acte créateur. Nous allons voir le mysticisme reparaître dans les conditions nouvelles faites à l'esprit humain par l'apparition de l'Evangile.

Saint Bonaventure a rédigé un court traité où *l'Itinéraire de l'âme à Dieu* (c'est le titre de l'œuvre) est exposé de la manière suivante :

Il y a trois degrés d'élévation de l'âme à Dieu :

Le premier degré est la contemplation de Dieu dans le monde sensible. Les cieux et la terre manifestent la puissance et la sagesse souveraine du Créateur.

Le deuxième degré est la contemplation de Dieu dans les facultés de l'âme humaine créée à son image, et qui reproduisent cette image dans les conditions où la créature peut ressembler au Créateur.

Le troisième degré est la contemplation directe de Dieu dans le caractère infini de ses perfections.

En trois mots, nous pouvons contempler Dieu hors de nous, en nous, et au-dessus de nous.

Saint Bonaventure, amené peut-être à le faire par la pensée des six ailes des Chérubins qui recouvraient l'arche sainte du temple de Jérusalem, divise en deux chacun des trois degrés de l'ascension de l'âme à Dieu, ce qui lui en

donne six ; mais cette division n'a pas d'importance pour l'étude de mon sujet. Ce qu'il faut constater, c'est que saint Bonaventure admet qu'au-dessus des trois degrés de l'ascension, résultat de l'exercice des facultés de l'esprit humain, l'âme pieuse peut arriver à un état de ravissement spirituel et mystique qui a les caractères de l'extase. « Cet état de ravissement « fut accordé au bienheureux François d'Assise « qui passa en Dieu par le transport de la con- « templation, et devint un modèle de contem- « platif parfait, comme il l'avait été auparavant « de l'homme voué à la vie active. Ce passage, « s'il est parfait, doit laisser derrière lui toutes « les opérations de l'intelligence, transporter « en Dieu et transformer en lui sans réserve « toute l'affection de la volonté. »

Saint Bonaventure engage ses lecteurs à tenter le passage, en empruntant aux œuvres attribuées à saint Denis les paroles suivantes : « Affermissez-vous dans la voie des contempla- « tions mystiques, et pour cela laissez de côté « vos sens et les opérations intellectuelles, les « choses sensibles et les choses invisibles, ce « qui est comme ce qui n'est pas, et élevez-vous « autant que vous le pouvez à ce Dieu que vous « ne connaissez pas et qui est au-dessus de « toute essence et de toute science. C'est en

« vous séparant et vous délivrant de toutes cho-
« ses, en dérobant entièrement et sans réserve
« votre âme à vous-même et à tout le reste, que
« vous monterez vers le rayon suressentiel des
« divines ténèbres, ténèbres dont l'obscurité pro-
« fonde surpasse en éclat ce qu'il y a de plus
« lumineux. »

Voilà l'extase qui reparait dans le monde chrétien telle qu'elle avait paru dans l'Inde et à Alexandrie. Ces trois exemples, auxquels il serait facile d'en joindre d'autres, suffisent pour essayer de comprendre, dans la mesure du possible, la nature de ce phénomène psychique. On peut lui assigner les cinq caractères suivants :

1. L'extase réclame la suppression de tout exercice des sens, de toute activité extérieure, de tout élément de pensée discursive. L'âme repliée sur elle-même finit par perdre la conscience de son être propre, et se trouve dans un état d'union surnaturelle avec le principe de l'univers, avec Dieu, si l'on donne à ce terme un sens assez compréhensif pour renfermer aussi bien l'objet de l'adoration de Krichna que celle du Dieu des Mahométans, des Juifs et des Chrétiens.

2. L'extase est considérée en général comme un privilège accordé à un petit nombre d'initiés. Une mystique célèbre, Madame Guyon, affirmait que chacun peut arriver à cet état; mais l'opinion la plus commune est que c'est là, non pas une grâce accessible à tout le monde, mais « une *faveur* mystérieuse et secrète que nul ne « connaît si ce n'est celui qui la reçoit[1]. »

3. L'extase a, dans les conditions de la vie présente, un caractère exceptionnel. C'est un avant-goût d'un mode d'existence supérieur à la vie présente; c'est un rayon de l'éternité qui traverse les nuages du temps. Cette pensée n'est pas seulement celle des mystiques chrétiens. Plotin affirme que la félicité de l'extase n'est ici-bas qu'un éclair qui brille çà et là dans les ténèbres de la vie sensible, mais que, pour les âmes pures, elle sera après la mort leur éternel partage.

4. L'extase est un état ineffable, puisqu'elle supprime toute conception distincte et jusqu'à la conscience. La pensée et la parole ne sauraient donc en exprimer la nature. Sainte Thérèse raconte, dans son autobiographie, nombre de visions, de prévisions qui lui ont été accordées d'une manière surnaturelle et dont elle peut rendre compte; mais, quant à ses moments d'extase, voici comment elle s'exprime : « Il y « a tant de différence entre la lumière de ce di-

[1] L'*Itinéraire* de saint Bonaventure.

« vin séjour et la lumière d'ici-bas que celle du « soleil ne semble que ténèbres... Nul terme ne « pourrait exprimer cette suavité et ces dé- « lices [1]. »

Peu de temps avant la mort de sa mère, saint Augustin eut avec elle, sur les rivages de l'Italie, un entretien célèbre dont le pinceau d'Ary Scheffer a illustré le souvenir. Cet entretien portait sur la vie supérieure au temps, vie dans laquelle il n'y a pas de succession, d'avant et d'après, dont on ne peut pas dire qu'elle a été et sera, mais seulement qu'elle est, parce qu'elle est éternelle ; puis le fils de Monique écrit : « Tandis que nous parlions ainsi de cette « vie éternelle et que nous y aspirions de toute « notre âme, nous y touchâmes presque pen- « dant un instant par un élancement subit de « nos cœurs ; puis, soupirant, et renonçant à « ces prémices de l'esprit, nous dûmes revenir « au bruit de notre parole, à cette parole qui « commence et qui finit [2]. » Ces mots conservent le souvenir d'une extase qui transporta pour un instant sainte Monique et son fils en dehors des conditions ordinaires de la pensée. Mais la parole qui commence et qui finit, la parole qui

[1] *Vie de sainte Thérèse*, écrite par elle-même, chap. XXXVIII.
[2] *Confessions*. Livre IX, chapitre 10.

exprime la succession des pensées discursives, est incapable de rendre compte d'un état ayant le caractère de l'éternité.

5. L'extase, qui suppose la cessation du jeu ordinaire des fonctions de l'esprit, est un mode du sentiment pur, d'un sentiment étranger à la pensée. Rien probablement ne saurait en donner l'idée mieux que ce qu'éprouvent les personnes d'une nature essentiellement musicale, qui se sentent comme transportées hors d'elles-mêmes par la magie des sons. Si vous leur demandez de traduire en idées distinctes les émotions qu'elles ont éprouvées, elles vous considéreront comme étant, dans le domaine de l'art, un véritable profane. L'extase produit la suppression momentanée de la conscience. Le souvenir qui en reste, lorsque la conscience revient, c'est celui d'une joie intense, d'une extrême béatitude. Joie, béatitude, suavité, délices sont les expressions qui se multiplient sous la plume des écrivains mystiques. Après la mort de Pascal, on trouva cousu dans ses vêtements un petit parchemin sur lequel on lut ces mots : « *23 Novembre 1654,* de dix heures et demie à minuit « environ : *Feu !* Joye, joye, joye et pleurs de « joye. » C'est le souvenir d'un temps d'extase. Le reste de l'écrit renferme des résolutions prises par l'auteur à la suite d'un événement de son

existence assez mémorable pour qu'il voulût en conserver le souvenir dans un memento qu'on a désigné sous le nom d'amulette. Jacob Bœhme eut, dans sa vie, quatre extases d'une particulière importance ; il parle de cet état comme « d'un temps passé dans la lumière et « la joie. »

Tels sont les caractères de l'extase. En en faisant l'essence du mysticisme, on donnera à ce terme, souvent mal défini et employé dans des sens divers, une signification précise. Quel est le rapport du mysticisme ainsi entendu avec la philosophie ? Pour répondre à cette question, il faut distinguer deux degrés dans la doctrine, dont l'un constitue un mysticisme qu'on peut qualifier d'innocent, et dont l'autre est certainement dangereux. Commençons par le premier.

Le mysticisme innocent considère l'extase comme un phénomène qui peut être ajouté aux fonctions naturelles de l'esprit humain sans les supprimer et sans en nier la valeur. C'est un mode d'union avec Dieu qui, quelque intime qu'il devienne, ne détruit pas la différence de la créature et du Créateur. C'est, pour répéter les paroles de saint Bonaventure, « une faveur mystérieuse. » Mais, pour saint Bonaventure, cette faveur mystérieuse se produit au sommet de l'échelle dont l'âme monte les degrés pour

s'approcher de Dieu ; elle ne doit faire négliger, ni la contemplation de la nature, qui manifeste les perfections du Créateur, ni la contemplation de l'esprit humain où l'on trouve des traces de son image. Saint-Martin, surnommé le philosophe inconnu, admet des moments d'extase où notre activité propre disparaît pour faire place à l'action de la divinité qui seule agit en nous [1]. Mais, à une époque où il avait publié quelques-uns de ses plus importants ouvrages, il soutint aux Ecoles normales, contre le professeur Garat, une discussion dans laquelle il se fit accuser de Platonisme, de Cartésianisme, de Malebranchisme, en soutenant la distinction entre les facultés de l'esprit et la sensation, à laquelle Garat, en disciple fidèle de Condillac, voulait réduire toute la connaissance humaine [2]. Le mystique Martinez Pasqualis, le maître de Saint-Martin, émet les vues d'un ferme spiritualisme sur les questions du libre arbitre et de l'origine du mal [3]. Un des fondements des doctrines de Jacob Bœhme est le principe que « la volonté « est la base de la vie et de l'existence, et que « la vie, à son tour, a, dans la liberté, sa fin et

[1] *Le ministère de l'homme-esprit*, page 427.
[2] Les Ecoles Normales. Débats, tome III, pages 18 à 25.
[3] Voir la *Philosophie mystique en France*, par Ad. Franck. Paris 1866, spécialement aux pages 216 à 218.

« sa raison d'être. » La tendance essentiellement mystique de sa pensée ne l'empêche pas d'avoir, comme M. Boutroux l'a démontré, une philosophie très positive qu'une étude sérieuse dégage du mélange confus d'une théologie abstruse, d'une poésie fantastique et d'effusions mystiques. Cette philosophie affirme que la personnalité, sous sa forme parfaite qui est la liberté, est le caractère essentiel de l'Esprit divin aussi bien que de l'esprit de l'homme. Bœhme établit, contre tout fatalisme, l'existence du libre arbitre, et il en signale la limite dans le fait que l'homme n'est responsable que de sa détermination et non des motifs qui le sollicitent en des sens divers [1].

Voilà donc des écrivains qui admettent le phénomène de l'extase, mais qui ne renoncent pas pour cela à demander à la raison la solution des grands problèmes que se pose l'esprit humain. Maintenu dans ces limites, le mysticisme n'a rien de contraire à la philosophie. Loin de là; il offre à la science des données d'une grande valeur. Pour s'en rendre compte, il faut distinguer le côté subjectif de la question de son côté objectif, et se mettre en présence d'un phénomène psychique sans se demander, provisoirement au moins, quelle est la nature de l'Être auquel s'attache l'union mystique. L'extase est l'objet d'une affirmation séculaire qu'on rencontre à toutes les époques de l'histoire et dans toutes les parties du globe. Il faudrait une grande légèreté d'esprit, ou un esprit imbu de préjugés tenaces, pour admettre que la science puisse négliger un fait de cette importance. Ceux-mêmes, au nombre desquels je me range, qui n'ont aucune expérience personnelle d'un état qui, comme le dit l'*Imitation de Jésus-Christ,* n'est pas connu de tous [1], se trouvent en présence de témoignages nombreux et concordants qui s'imposent à l'attention de tout philosophe sérieux.

L'extase offre d'abord la matière d'une étude de physiologie. Il est vrai que les mystiques affirment que le caractère propre de ce phénomène est que l'esprit, étranger à toutes les impressions des sens, se sépare de son corps. Mais cette séparation même a nécessairement une condition physiologique. Cela ressort spécialement des prescriptions matérielles faites dans l'Inde à l'homme qui veut devenir un véritable

[1] Voir la notice sur Jacob Bœhme dans les *Etudes d'histoire de la philosophie*, par Emile Boutroux. Paris, librairie Alcan 1897.

[1] Quando ad plenum me recolligam in te, ut præ amore tuo, non sentiam me, sed te solum supra omnem sensum et modum, in modo non omnibus noto. — Livre III, chapitre XXI, art. 3.

yôgi. La science moderne demandera : Que se passe-t-il alors dans la substance cérébrale ? En admettant même que l'esprit se sépare du corps, quelle est la condition corporelle de cette séparation ? La question est peut-être insoluble, comme tant d'autres questions relatives au mode d'union des deux natures de l'homme, elle l'est même probablement, mais elle mérite pourtant d'être indiquée.

L'extase offre ensuite la matière d'études psychologiques. Dans les rapports de l'homme avec l'objet de son culte, la psychologie doit constater l'existence d'un sentiment spécial qui n'a pas d'autre objet d'application que la divinité. Lorsque Dieu est appelé puissant, sage, bon, on lui attribue, en leur donnant un caractère d'infinité, des notions qui ont d'autres emplois et qui éveillent des sentiments qui peuvent trouver d'autres objets d'application ; mais le principe de l'univers, en tant qu'il est conçu comme l'Un-suprême, la source unique de tous les êtres, revêt dans la pensée un caractère qui n'appartient qu'à Lui, et qui éveille un sentiment qui ne peut s'adresser qu'à Lui : le sentiment de l'adoration. En terminant sa troisième *Méditation*, dans laquelle il a établi les preuves de l'existence de Dieu, Descartes écrit : « Mais, « avant que j'examine cela plus soigneusement,

« et que je passe à la considération des autres « vérités que l'on en peut recueillir, il me sem- « ble très à propos de m'arrêter quelque temps « à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de « peser tout à loisir ses merveilleux attributs ; « de considérer, d'admirer et d'adorer l'incom- « parable beauté de cette immense lumière, au « moins autant que la force de mon esprit, qui « en demeure en quelque sorte ébloui, me le « pourra permettre. Car comme la foi nous ap- « prend que la souveraine félicité de l'autre vie « ne consiste que dans cette contemplation de la « majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès « maintenant qu'une semblable méditation, « quoique incomparablement moins parfaite, « nous fait jouir du plus grand contentement « que nous soyons capable de ressentir en cette « vie. » Après avoir médité, le philosophe *adore*, et cette adoration produit une sorte d'éblouissement. Cet éblouissement semble bien près de l'extase, et les rapports de l'extase et de l'adoration offrent l'objet d'une étude intéressante de haute psychologie.

L'extase oblige encore le psychologue à noter dans les fonctions de l'esprit humain la recherche de l'unité qui est le besoin le plus profond de la raison, la base de toute philosophie sérieuse, et qui se montre avec une extrême puissance dans

le mysticisme de l'Inde. Il en est de même de la notion de l'infini qui a des rapports étroits avec celle de l'unité suprême, cette notion qui, comme le disait M. Pasteur dans son discours de réception à l'Académie française, « a le double caractère de s'imposer, d'être incompréhensible, et « devant laquelle il n'y a qu'à se prosterner[1]. »

Il est donc, comme je l'ai dit, un mysticisme qui, non seulement n'est pas contraire à la philosophie, mais qui lui fournit des données précieuses, et pose à la science des questions d'un haut intérêt. Voici maintenant les caractères du mysticisme dangereux :

Lorsqu'on considère l'extase comme un état passager, comme une faveur accordée aux âmes pieuses qui, soustraites pour un moment aux agitations de la vie, entrent dans un repos où leurs forces se restaurent, la vie peut suivre son cours normal ; mais le mystique qui considère l'extase comme pouvant devenir un état fréquent, habituel, tombe dans le *Quiétisme*. Le quiétisme est la doctrine qui enseigne que la perfection spirituelle consiste dans l'inaction complète de l'âme. L'union à Dieu s'oppose alors aux rapports de l'homme avec ses semblables ; le Dieu qu'on adore est un Dieu qui isole. Saint Bonaventure

[1] Séance de l'Académie française, du 27 avril 1882.

nous invite à considérer les perfections du Créateur dans la nature et dans l'humanité. Le quiétisme supprime les degrés de l'échelle divine, et invite l'homme à se reposer en Dieu d'une manière qui le sépare de l'humanité. Le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ,* qui renferme de si riches trésors de piété, n'est pas sans danger sous ce rapport. On y lit : « Quand tu regardes « aux créatures, l'aspect du Créateur t'est en« levé[1]. » Il est bon que l'âme se sépare par moments du monde et de ses distractions pour s'unir à son Créateur dans l'acte d'une adoration silencieuse ; sans cela la piété languit, la vie se dissipe et se matérialise. Mais l'âme ne peut s'unir à son Créateur, dès qu'elle le connaît comme le Dieu qui est amour, sans que ce Dieu, le Père de tous, ne l'envoie employer au service de ses frères les forces qu'elle a puisées auprès de Lui. Ainsi l'action au dehors réclame la vie intérieure de la prière et de la communion avec Dieu, mais la vie intérieure s'égare si, se transformant en extase et en stérile contemplation, elle demeure improductive. L'amour mystique, lorsqu'il tend à séparer la pensée de Dieu de celle de ses créatures, s'éloigne de l'esprit de l'Evangile. Il se

[1] Quando tu respicis ad creaturas, subtrahitur tibi adspectus creatoris. Livre III, chapitre XLII, article 2.

met en opposition avec cette déclaration solennelle et si souvent répétée de Jésus-Christ et de ses apôtres, qu'aimer Dieu, c'est garder ses commandements. L'amour de Dieu, dans le sens chrétien et profond du mot, n'est pas une disposition variable de la sensibilité, mais une direction constante de la volonté, un désir ferme d'accomplir la volonté du Créateur; et cette volonté, manifestation de l'amour suprême, trouve son expression la plus complète dans la loi de la charité. Celui qui a voulu que, en nous adressant à Dieu, nous ne l'appelions pas *mon Père,* mais *notre Père,* ne pensait pas que regarder aux créatures ce fût s'enlever l'aspect du Créateur. Celui qui prie le Père commun unit indissolublement dans ses demandes la pensée de ses semblables à celle du Maître de l'univers.

Il est, dans l'Eglise romaine, des ordres contemplatifs, comme celui des religieuses carmélites, dont les membres vivent dans une retraite absolue et sans aucun rapport apparent avec les hommes. Il est probable que c'est là que risque de se produire l'abus qui rend le mysticisme dangereux. Il est possible qu'il y ait des religieuses du Carmel qui, en recherchant l'union mystique avec Dieu, ne pensent qu'à elles et à leur salut personnel. « En voulant sortir de soi « pour chercher Dieu, on risque de s'occuper

« trop de soi. » C'est un écueil signalé par Fénelon[1]. Mais cet abus de la vie religieuse n'autorise pas à en condamner l'usage. Pour comprendre ce genre de vie purement contemplatif, il faut se placer au point de vue des personnes qui l'adoptent et se mettre en esprit à leur place. Ce n'est qu'en apparence que ces femmes cloîtrées vivent sans rapport avec l'humanité. La pensée du prochain se trouve intimement unie à leurs dévotions. Elles croient au pouvoir de la prière; elles prient pour tant de personnes qui ne prient pas; elles demandent les bénédictions de Dieu pour tant d'êtres qui ne savent pas les demander eux-mêmes. Oisives aux yeux de ceux qui ne partagent pas leur foi, elles pensent exercer une action énergique pour le bien du prochain. Il ne s'agit pas ici d'apprécier la valeur de leur conviction, il faut seulement tâcher de la comprendre.

Les quiétistes ont été souvent exposés à des soupçons d'immoralité. On a pensé, on a dit que leur amour mystique pour Dieu recouvrait parfois des amours d'une autre nature. Maître Eckart, dominicain célèbre du XIIIe siècle, est désigné comme le fondateur du mysticisme spéculatif en Allemagne. Il avait acquis une grande

[1] Des divertissements attachés à l'état des personnes, dans les *Lettres spirituelles.*

influence sur l'esprit d'un certain nombre de femmes ; on l'accusa d'avoir avec elles des relations coupables. Ces bruits parvinrent au général de son ordre, qui ordonna une enquête à la suite de laquelle Eckart fut reconnu innocent. Mme Guyon, apprenant que des bruits injurieux circulaient à son sujet, demanda des juges chargés de prononcer sur ses mœurs en même temps que sur sa doctrine. La pureté de sa conduite est demeurée établie pour tous les hommes impartiaux. Dans ces deux cas, et probablement dans bien d'autres, les soupçons ont été reconnus injustes ; mais quelle est la cause qui les fait si souvent reparaître ? Il faut admettre, avec M. Bouchitté [1], que l'élévation spirituelle des mystiques doit en général les prémunir contre les tentations grossières, et les préserver des écarts des sens ; mais il faut reconnaître cependant que l'habitude de suspendre les fonctions de la volonté, de l'intelligence et de la conscience morale, peut devenir bien périlleuse, et que l'âme réduite à un état complet de passivité risque de s'abandonner à des influences qui ne sont pas celles de l'Esprit-Saint [2]. Le représentant le plus

[1] *Dictionnaire des sciences philosophiques.* — Article Quiétisme.

[2] Voir dans les œuvres de Fénelon, édition Didot, Paris 1857, tome deuxième, l'Exposé historique du Quiétisme par M. Aimé Martin, en tête de *l'Explication des maximes des Saints.*

célèbre du quiétisme moderne, Molinos, enseignait que l'âme unie à Dieu par un état de *contemplation parfaite* demeure absolument étrangère aux désordres des sens qui ne sauraient jamais l'atteindre. Il a été accusé d'avoir tiré de sa doctrine des conséquences pratiques très fâcheuses. Un naturaliste contemporain a écrit : « Rien ne ruine autant la moralité de l'homme « que cette illusion dangereuse qui, creusant un « abîme dans l'être humain, veut que l'esprit « s'élève dans un monde supérieur par la pensée « et la contemplation, tandis qu'elle donne au « corps pleine licence de se ruer dans la sensua- « lité [1]. » Il peut donc y avoir une part avouable dans les soupçons souvent injustes auxquels donne lieu la pratique du mysticisme. Je parle d'une part avouable, parce qu'il en est une autre qui ne l'est pas : l'hostilité contre toute manifestation un peu vive du sentiment religieux.

Voici maintenant des dangers qui concernent directement l'objet de mon étude. L'extase semble devoir être un état du sentiment qui demeure absolument infécond pour l'action et pour la pensée, puisque la suspension de la pensée et de la volonté est son caractère essentiel. Cependant

[1] Cité par Hilty dans son petit volume sur la *Neurasthénie*, Berne, Wyss. Paris, Fischbacher, page 32.

l'histoire montre que, soit dans l'Inde, soit dans l'Ecole d'Alexandrie à son déclin, le mysticisme a produit la *théurgie* (magie blanche), c'est-à-dire le pouvoir d'évoquer l'action des divinités bienfaisantes, et la *théosophie*, c'est-à-dire une science qui n'est pas relative à Dieu (théologie), mais qui procède directement de Dieu. Il y a là un phénomène qui demande à être expliqué.

Dans les limites des croyances chrétiennes acceptées dans leur vrai contenu, l'extase est un mode *d'union* avec Dieu qui laisse subsister la différence qui sépare la créature du Créateur. Dans la doctrine qui fait le fond commun des théories de l'Inde et de celles de l'Ecole d'Alexandrie, l'extase n'est pas une union mais une *identification* de l'âme avec Dieu. Les existences individuelles sont des rayons sortis de la lumière éternelle, qui, par l'extase, rentrent dans leur foyer. Dans l'état d'extase, l'âme s'identifie à la substance de Dieu, se sent Dieu. Les textes sous ce rapport sont précis. De là deux conséquences :

En sortant de l'état d'extase, l'âme qui a reconnu qu'elle est divine se trouve dans une condition supérieure à toutes les lois de la nature ; elle a un pouvoir surnaturel dont la théurgie est la manifestation. On vit, dans la dernière période de l'Ecole d'Alexandrie, les successeurs de Plotin, « non seulement excuser et tolérer, mais « recommander et pratiquer les plus étranges « superstitions, les évocations du spiritisme, les « pratiques de la sorcellerie, de la magie, de la « théurgie [1]. » Telle est la première conséquence d'un mysticisme dégénéré. Voici la seconde.

L'âme, en raison de sa nature divine, porte en elle tous les secrets de l'univers. La raison, lorsqu'elle n'est plus obscurcie par les sens, et par l'exercice des facultés inférieures, lorsqu'elle est descendue dans ses dernières profondeurs, s'y est reconnue Dieu, c'est-à-dire comme étant la raison suprême. « Pour tout connaître, elle n'a « donc qu'à regarder en elle ; la science univer- « selle se réduit à la conscience [2]. » Ces pensées peuvent conduire à une construction philosophique comme celle de Hegel qui prétend faire sortir tout le savoir humain de la seule analyse logique de la pensée. Le mysticisme se traduit alors en rationalisme ; mais ce n'est pas dans cette voie que s'engagent les partisans de l'extase. Ils ne s'appliquent pas à extraire la science de la conscience par un travail laborieux de la pensée, ils ont des intuitions immédiates qui leur

[1] Weber. *Histoire de la philosophie européenne*, page 161 de la troisième édition. — Voir aussi à ce sujet *l'Histoire de l'Ecole d'Alexandrie* de M. Vacherot, et *l'Histoire de la philosophie* d'Henri Ritter.

[2] Vacherot. *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, tome I, p. 380.

suffisent, des révélations personnelles nées de leur identification avec l'Etre absolu ; ils sont la source même de la vérité. Cette prétention les met en opposition, soit avec les doctrines de la religion traditionnelle, soit avec les recherches de la philosophie.

Ceux qui sont illuminés, parce qu'ils participent directement à la source de la lumière dont ils font partie, n'ont aucun besoin d'un enseignement extérieur de la vérité. C'est pourquoi, lorsqu'il arrive à ses limites extrêmes, lorsqu'il abolit la différence essentielle de la créature et du Créateur, le mysticisme s'est attiré les censures de l'autorité religieuse. L'Eglise a bien passé à sainte Thérèse quelques paroles équivoques ; sainte Catherine de Gênes a écrit : « Je ne trouve plus de moi, il n'y a plus « d'autre moi que Dieu[1] ; » elle a toutefois été canonisée. On n'aura vu seulement dans ces paroles, et dans quelques paroles risquées de sainte Thérèse, que l'expression d'une adoration légitime, exprimée, par un abus de langage, dans des termes pouvant donner lieu à de fausses interprétations. Mais, lorsque Eckart a soutenu formellement la thèse que : « L'homme « peut arriver à s'unir à Dieu et à se transformer

[1] Fénelon. *Explication des maximes des Saints*, article XXXV.

« en lui, de telle manière qu'il arrive à perdre « son être et sa conscience personnelle dans la « divinité, se changeant en Dieu[1], » l'Eglise l'a condamné. Ce panthéisme indo-européen ne pouvait pas s'insinuer légitimement dans la théologie chrétienne.

Si le mysticisme dans son excès se met en opposition avec les doctrines traditionnelles des religions positives, il arrive aussi à nier la valeur des recherches de la philosophie. Qu'ont à faire des travaux laborieux de la pensée des hommes qui, transformés en Dieu par l'extase, sont illuminés, non par une lumière extérieure, mais par la lumière d'un foyer dont ils font partie ? Le mystique est toujours porté à dédaigner les recherches de la raison qui, dans sa pensée, ne peuvent produire que l'erreur, ou des vérités incomplètes et d'un ordre inférieur. Plotin désigne spécialement la science comme une des choses que l'âme arrivée à l'union mystique juge méprisables, et il ajoute : « L'âme n'attache plus « de prix à la pensée, qui excitait auparavant son « admiration, car la pensée est un mouvement, « et l'âme souhaite n'en avoir aucun[2]. » Cela n'a pas empêché ce philosophe de penser beaucoup,

[1] Cardinal Gonzalès. *Histoire de la philosophie*, tome II, pages 427-428.
[2] *Ennéade VI*, Livre VII, articles 34 et 35.

de beaucoup écrire, et de cultiver cette science que l'extase lui avait appris à considérer comme méprisable. C'était de sa part une concession aux exigences de la vie temporelle, analogue à celle que faisait Krichna, dans l'exposition de la sublime doctrine, en ordonnant l'action comme un devoir pour les esprits, tant qu'ils sont liés à des corps. De même que l'action de la volonté est pour le sage de l'Inde un moyen de cesser de vouloir, le travail de la pensée est pour Plotin un moyen d'arriver à ne plus penser. C'est une échelle que l'on brise après en avoir fait usage[1].

Un sceptique conséquent devrait se taire, puisqu'il raisonne pour nier la valeur de la raison, tombant ainsi dans la contradiction signalée par Epictète. Un mystique conséquent devrait aussi se taire, puisqu'il déclare que l'extase est un état ineffable. Gerson, réagissant, comme saint Bonaventure, contre les abus de la scolastique, écrit : « La théologie mystique n'a besoin ni de science, « ni de littérature ; elle se nourrit d'expériences « intimes et de vertus, non de spéculations ; elle « exclut tout raisonnement, toute pensée propre- « ment dite[2]. » Comment entendre une théologie,

[1] Ritter. *Histoire de la philosophie.* Livre XIII, chapitre I.
[2] Vacherot. *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie,* tome III, p. 143.

une exposition quelconque de doctrine, qui n'emploie ni raisonnement, ni aucune pensée proprement dite ?

Je suppose qu'il est des mystiques qui se taisent et qui jouissent, dans un silence religieux, de la béatitude de l'extase. Ceux-là ne s'occupent pas de la philosophie ; ils ne l'attaquent pas, ils ne la méprisent pas : ils l'ignorent. D'autres parlent, écrivent, et, lorsqu'ils s'occupent des problèmes fondamentaux posés par l'esprit humain, ce qui les place au rang des philosophes, ils s'en occupent pour les déclarer insolubles dans le domaine inférieur de la raison, et pour renvoyer leurs auditeurs et leurs lecteurs aux intuitions immédiates qui résultent des rapports des esprits individuels avec l'Esprit suprême, intuitions à l'égard desquelles la pensée personnelle doit se constituer en état de passivité.

Il ne faut pas réfléchir longuement pour comprendre le danger d'une pareille disposition d'esprit. Si le mysticisme dégénéré a ouvert la porte à la théurgie, avec son cortège de superstitions, ce même mysticisme ouvre la porte à la théosophie qui risque toujours de prendre les fantaisies de l'imagination, et d'une imagination parfois déréglée, pour des intuitions surnaturelles de la vérité absolue.

M. Alexis Bertrand a écrit : « J'appelle mys-

« ticisme philosophique le système qui, décla-
« rant la raison humaine dans le jeu normal de
« ses facultés incapable de s'élever aux vérités
« suprêmes, même dans l'ordre naturel, a recours
« à un principe surnaturel, intuitif ou révélé qui
« devient, dans ce point de vue, la source unique
« de toute certitude. » Refuser à la raison tout pouvoir pour atteindre les vérités suprêmes, et faire d'une révélation la source unique de toute certitude, c'est le traditionalisme. Refuser à la raison tout pouvoir pour atteindre les vérités suprêmes et faire des conséquences de l'extase la source unique de toute certitude, c'est le mysticisme. Ces deux doctrines sont fort opposées et s'excluent l'une l'autre. Toutefois ce n'est pas sans raison que M. Bertrand les rapproche. Dans leur opposition, très prononcée d'ailleurs, elles ont dans leur rapport à la philosophie un caractère commun. Elles sont loin de nier la réalité de l'objet de la philosophie : l'Etre premier, l'unité suprême, Dieu; mais elles déclarent la raison incapable d'atteindre et de définir ce principe. Ce sont donc deux philosophies négatives. M. Pélissier signale très nettement, comme M. Bertrand, le caractère négatif du mysticisme, il le définit : « Doctrine qui ne permet à l'homme
« d'arriver à la science que par l'extase, ou com-
« munication directe avec Dieu, » et il remarque

très justement que le mystique, de même que le traditionaliste, se fait du scepticisme une arme pour l'établissement de sa doctrine[1].

En résumé : Il faut distinguer deux degrés dans le mysticisme. L'un est innocent, laisse un libre cours à la pensée, et, loin de nier la science, lui offre la matière d'études intéressantes. L'autre est dangereux à divers points de vue. Il tend à pervertir la morale, méconnaît la valeur des recherches de la raison, et se met en opposition avec la science.

Le premier, qui seul peut apparaître légitimement dans les constructions de la pensée, lorsque la pensée est théiste, maintient la distinction essentielle de la créature et du Créateur, la valeur et la durée de la personne humaine. Le second a pour fondement la doctrine qui fait des rapports supérieurs de l'âme avec Dieu, non pas une union, mais une réelle identification. Cette doctrine conduit facilement à la pensée que Dieu existe seul et que les existences individuelles sont une illusion, illusion dont il n'est pas facile d'expliquer l'origine, mais que la science vraie détruit. C'est le panthéisme, si l'on entend par ce terme équivoque, non pas l'affirmation que

[1] *Précis d'un cours complet de philosophie*. Précis théorique. Paris 1887, pages 316 et 504 de la huitième édition.

le tout, c'est-à-dire le monde, est le seul Dieu, mais l'affirmation que Dieu est tout, et que le monde est une vaine apparence. Cette pensée paraît bien être le fond des principales philosophies de l'Inde ; c'était certainement, chez les Grecs, celle du vieux Parménide.

L'ÉCLECTISME

L'éclectisme, dans un sens conforme à son étymologie, consiste à faire un choix dans tous les systèmes et à prendre dans chacun ce qu'on estime qu'il renferme de vrai.

Si l'éclectisme est considéré, non comme une doctrine, mais comme une disposition de la pensée, on ne saurait trop le recommander. C'est la mise en pratique du conseil que l'apôtre saint Paul donnait aux habitants de Thessalonique : « Examinez toutes choses, et retenez ce « qui est bon[1]. » Il est des esprits étroits qui font de leur pensée un horizon fermé au delà duquel ils ne soupçonnent rien. Lorsque des hommes de cette nature ont le pouvoir en mains, ce pouvoir devient un danger public, parce qu'ils suivent aveuglément des principes exclusifs qui leur voilent toute une partie des exigences de

[1] Première épître aux Thessaloniciens, V, 21.

la vie sociale. Lorsqu'ils font de la philosophie, ils sont dominés par l'esprit systématique, c'est-à-dire par la disposition à formuler hâtivement et à soutenir obstinément des synthèses prématurées qui manquent d'une base sérieuse d'analyse ; ils méconnaissent ou altèrent les faits pour les enfermer dans les cadres exigus de leur pensée. Rien n'est plus opposé au véritable esprit philosophique dont la généralité est le premier caractère. La recherche d'un système est l'essence même de la philosophie, l'esprit systématique en est le fléau [1]. On ne rencontre que trop d'esprits étroits dans l'histoire de la pensée humaine ; mais une disposition sagement éclectique y a aussi des représentants ; j'en citerai deux d'entre les plus illustres.

Lorsque la science chrétienne commença à s'organiser, quelques Pères de l'Eglise, éblouis par l'éclat de la lumière nouvelle apportée au monde, ne virent que du mal et des ténèbres dans les écrits des sages du paganisme. Il est encore, même de nos jours, des écrivains religieux qui adoptent une manière de penser si contraire à la vérité et aux témoignages de l'histoire. Les plus autorisés des auteurs chrétiens ne partagèrent pas cette erreur, et affirmèrent qu'il y

[1] Voir la *Définition de la philosophie*, un volume in-8°. Paris, librairie Alcan ; Genève et Bâle, librairie Georg, 1894.

avait dans la sagesse des Grecs des éléments de vérité que la science chrétienne devait reconnaître pour en faire son profit. Clément d'Alexandrie professa hautement la valeur de cet éclectisme. Il écrit : « Quoique la vérité renfermée « dans la philosophie grecque ne soit que par- « tielle, elle ne laisse pas cependant d'être la « vérité [1]. » Voilà l'affirmation ; en voici la conséquence pratique : « Pourquoi ne ferions-nous pas « notre profit des préceptes de sagesse et de jus- « tice que nous trouvons dans les écrivains pro- « fanes [2] ? » Pour comprendre l'origine et la portée de cet éclectisme qui fut celui de saint Justin, puis de saint Clément, et plus tard celui de la bonne théologie, il faut comprendre la doctrine du *Logos* ou du Verbe divin. Pour saint Clément, et pour les autres Pères qui ont adopté sa manière de voir, Jésus-Christ était l'incarnation du Verbe, la plénitude de la lumière et de la vérité. Le Verbe est la raison à laquelle tout le genre humain participe, le soleil des intelligences. Ce soleil, voilé par les nuages de l'erreur, traversait pourtant de quelques-uns de ses rayons les ténèbres du paganisme. Ces rayons procédaient du Christ Eternel, leur foyer ; c'était

[1] *Stromates*. Livre VI, chapitre 10.
[2] Le *Pédagogue*. Livre III, chapitre 12.

une aurore qui devait faire place à la pleine lumière. Or c'est le soleil qui produit l'aurore, et non l'aurore qui produit le soleil. Les vérités reconnues par les penseurs du paganisme avaient donc pour source le Verbe divin pleinement incarné plus tard dans la personne de l'Homme-Dieu, Jésus de Nazareth. L'éclectisme des Pères de l'Eglise a un caractère religieux; un second exemple sera plus spécialement philosophique.

Leibniz, l'Aristote des temps modernes, a cultivé presque toutes les sciences, et a laissé dans plusieurs des traces lumineuses. La nature essentiellement encyclopédique de son esprit le préservait des étroitesses de l'esprit systématique; aussi trouve-t-on dans les historiens de la philosophie la mention de son éclectisme. Il aimait à reconnaître partout où elles se trouvent les traces de la vérité. Il approuve les scolastiques, trop oubliés et trop décriés à son avis, « d'avoir tâché d'employer utilement pour le « christianisme ce qu'il y avait de passable dans « la philosophie des païens [1]. » Deux ans avant sa mort, en 1714, près du terme de ses travaux, il formule sa pensée d'une manière générale en écrivant : « La vérité est plus répandue qu'on ne

[1] *Troisième lettre à Reymond de Montmort.* Edition Erdmann, page 704.

« pense; mais elle est souvent fardée, et très « souvent aussi enveloppée et même affaiblie, « mutilée, corrompue par des additions qui la « gâtent ou la rendent moins utile. En faisant « remarquer ces traces de la vérité dans les an- « ciens ou, pour parler plus généralement, dans « les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le « diamant de sa mine, et la lumière des ténè- « bres [1]. » Voilà la définition du bon éclectisme formulée par un esprit de premier ordre.

Cette précieuse disposition de la pensée est sujette à un abus. La recherche de la part de vérité contenue dans toutes les doctrines peut conduire à méconnaître des différences essentielles, et à vouloir concilier ce qui est inconciliable. L'éclectisme dégénère alors en *syncrétisme*. Le syncrétisme est un éclectisme sans critique qui réunit des systèmes différents et même incompatibles [2]. Le mot éclectisme dérive du verbe grec qui signifie *choisir*. Le mot syncrétisme vient d'un autre verbe grec qui signifie « réunir à la manière des Crétois. » Voici comment on interprète ces termes : Il arrivait que les villes de Crète se réunissaient contre l'ennemi commun, sans renoncer pour cela à leurs riva-

[1] *Ibid.*
[2] Alexis Bertrand. *Lexique de philosophie.*

lités. De là l'application du mot à la réunion de systèmes d'ailleurs opposés les uns aux autres [1]. Un grand exemple de ce phénomène se rencontre dans l'Ecole d'Alexandrie. La lutte contre le christianisme est l'un des caractères essentiels de cette école. Aussi longtemps que le monothéisme des Hébreux demeura renfermé dans les bornes étroites du pays d'Israël, la civilisation du monde ancien n'avait rien à en redouter. Mais le temps vint où les Juifs se répandirent dans l'Empire romain et amenèrent un certain nombre de prosélytes à la connaissance et à l'adoration du Dieu unique et tout puissant. Puis Jésus de Nazareth, en quittant ce monde, avait donné l'ordre à ses disciples d'enseigner toutes les nations. Paul de Tarse avait annoncé l'Evangile du Christ dans les centres les plus importants du monde ancien : à Corinthe, à Athènes, à Rome, et le christianisme avait un succès rapide. Le monde ancien se sentit menacé, et prit d'énergiques mesures de défense. Tandis que les empereurs faisaient couler le sang des martyrs, les philosophes et les amis de la littérature gréco-romaine se réunirent pour résister à l'invasion de la doctrine du Crucifié. Leur situation était

[1] *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article *Syncrétisme*.

difficile parce que, malgré les divisions de la chrétienté sur des points secondaires, la prédication évangélique offrait, pour les grands problèmes que se pose l'esprit humain, une unité imposante. Il n'en était pas de même pour le monde païen. Des doctrines opposées, hostiles, avaient créé des luttes ardentes entre les diverses écoles, et ces luttes avaient engendré le scepticisme. Or l'âme humaine ne pouvant trouver dans le doute la satisfaction de ses besoins les plus profonds, le scepticisme ouvrait la porte aux prédicateurs de la foi chrétienne. Que firent les Alexandrins ? Ils tentèrent un effort puissant pour réunir toutes les doctrines anciennes dans une unité qu'on pût opposer à l'unité de la doctrine nouvelle. Leur premier travail fut d'atténuer autant que possible les différences qui séparent les doctrines de Platon de celles d'Aristote, et de réconcilier les partisans de ces écoles rivales en constatant ce qu'il y avait de commun aux théories des deux plus illustres métaphysiciens d'Athènes. Ils allèrent plus loin, en s'efforçant de faire entrer dans leur philosophie, non seulement les doctrines du Lycée et de l'Académie, mais celles des Stoïciens, des Eléates et des Pythagoriciens. Ils paraissent pourtant s'être arrêtés devant le matérialisme, et n'avoir pas cherché à le faire entrer dans l'unité qu'ils dési-

raient établir. Démocrite et Epicure ne furent pas admis dans leur panthéon. C'était là une œuvre bien difficile déjà ; les Alexandrins en tentèrent une plus difficile encore. Un des caractères essentiels de leur école fut l'introduction dans la pensée grecque de l'influence de l'Orient, influence dont le mysticisme de Plotin offre l'une des preuves caractérisées[1]. Réunir l'esprit contemplatif de l'Inde à la pensée active et libre de la Grèce n'était pas chose aisée, bien que le système de Parménide pût servir à atteindre ce but. Ce n'était pas tout ; une tâche très ardue restait à accomplir :

Pour établir l'unité du monde païen, il ne suffisait pas de réconcilier les écoles de philosophie, il fallait opérer la réconciliation de la philosophie et de la religion. Ces deux manifestations de la pensée humaine avaient été, en Grèce, dans un état de lutte parfois violente. Xénophane avait parlé des dieux de la mythologie avec une sanglante ironie. Une accusation d'impiété fut un des motifs de la condamnation de Socrate. Se trouvant exposé à une accusation de même nature, Aristote préféra l'exil à la mort ; il quitta sa patrie pour ne pas joindre un nom de plus au catalogue des martyrs de la philosophie. Com-

[1] Voir ci-dessus l'article sur le mysticisme.

ment réunir dans une même doctrine les tendances élevées de la philosophie et les histoires peu édifiantes des dieux de la mythologie ? Voici le procédé adopté par les Alexandrins pour résoudre ce difficile problème. Ils affirmèrent que les histoires des dieux ne devaient pas être prises à la lettre, que c'étaient des allégories, des symboles, des mythes, dont il fallait découvrir le sens spirituel. Ils enseignaient que : « plus « une allégorie est incroyable et prodigieuse, « plus elle nous engage à ne pas nous en tenir « aux choses qui nous sont racontées, mais à « chercher le sens secret caché dans le récit[1]. » C'est ainsi que les Alexandrins essayèrent de nier l'antagonisme de la philosophie et de la religion, et réussirent à rassembler dans les mêmes temples, pour un culte commun, le peuple et la petite élite des sages. Leur doctrine monta sur le trône avec Julien. Cet empereur « chercha à renouer tous les fils de l'ancienne « culture philosophique, pour les opposer dans « leur parfait accord à une religion étrangère et « intolérante[2]. »

Plotin, le plus grand des philosophes de

[1] Adrien Naville. *Julien l'apostat et la philosophie du polythéisme*. Un volume in-8°. Paris, Didier 1877.
[2] Ritter. *Histoire de la philosophie ancienne*. Livre XIII, chapitre 2, à la fin.

l'Ecole d'Alexandrie, avait un système très caractérisé. Ce n'est pas le lieu d'aborder ici l'examen de sa doctrine ; ce qu'il me fallait montrer, c'est comment, dans l'intérêt d'une lutte religieuse, l'éclectisme des Alexandrins dégénéra en un vrai syncrétisme. Dans le but, impossible à atteindre, d'opposer à l'unité de la doctrine chrétienne l'unité du monde païen, ils furent conduits à nier les différences les plus positives, les oppositions les plus manifestes, à entreprendre de concilier des éléments inconciliables.

L'éclectisme qui ne dégénère pas en syncrétisme, l'éclectisme considéré comme une disposition de la pensée à reconnaître la vérité partout où elle se trouve, a une très grande valeur ; mais il n'en est pas de même de l'éclectisme considéré comme constituant un système de philosophie. Dans les temps modernes, c'est Victor Cousin qui, pendant une des périodes de son activité scientifique, a donné à sa doctrine le nom d'éclectisme. Il l'a fait avec éclat dans le discours d'ouverture de son cours en 1817 ; et en 1829 il a ainsi condensé et formulé sa pensée :

« La philosophie n'a aujourd'hui que l'une de « ces trois choses à faire : ou abdiquer, renon« cer à l'indépendance, rentrer sous l'ancienne « autorité, revenir au moyen âge.

« Ou continuer à s'agiter dans le cercle des « systèmes usés qui se détruisent réciproque« ment.

« Ou enfin dégager ce qu'il y a de vrai dans « chacun de ces systèmes, et en composer une « philosophie supérieure à tous les systèmes, « qui les gouverne tous en les dominant tous, « qui ne soit plus telle ou telle philosophie, « mais la philosophie elle-même dans son es« sence et son unité. »

Déclarant le premier parti impossible, le second funeste, l'auteur caractérise le troisième, auquel il s'arrête, dans les termes suivants : « Etre juste envers tous les systèmes sans être « dupe d'aucun d'eux ; les étudier tous, au lieu « de se mettre à la suite de l'un d'eux quel qu'il « soit, les enrôler tous sous sa bannière, et « marcher ainsi à leur tête à la recherche et à « la conquête de la vérité. Cette prétention de « ne repousser aucun système et de n'en accep« ter aucun en entier, de négliger ceci, de « prendre cela, de choisir dans tous ce qui est « vrai et bon, et, par conséquent durable, d'un « seul mot, c'est l'éclectisme[1]. »

La parole de Cousin avait beaucoup d'éclat

[1] Préface de la traduction du *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann.

et attirait à l'orateur de vifs applaudissements, lorsqu'il exposait les pensées dont on vient de lire l'exposition condensée. Il y avait quelque chose de séduisant dans l'idée de ce général de la philosophie, du philosophe par excellence, enrôlant sous sa bannière Thalès et Pythagore, Démocrite et Parménide, Aristote et Platon, Bacon et Descartes, Malebranche et Spinoza, Locke et Leibniz, et marchant à la tête de cette armée, dont il utiliserait les forces sans admettre les faiblesses, à la conquête d'une doctrine qui ne serait plus telle ou telle philosophie, mais la philosophie elle-même dans son essence et sa majestueuse unité. Pour apprécier cette conception, deux remarques préalables sont nécessaires.

Premièrement : Il faut distinguer dans les œuvres d'un écrivain philosophique l'exposition de son système et les vues qui n'en font pas partie. L'auteur d'un système faux peut avoir, d'ailleurs, à côté et en dehors de sa théorie, des vues justes et utiles à recueillir. Cela fait l'éloge de l'intelligence de l'auteur ; mais on aurait tort d'en tirer aucune conclusion en faveur de sa doctrine.

Secondement : Il arrive que, dans l'exposition même d'un système faux, on peut trouver des affirmations vraies ; mais, loin de les imputer au système, il faut examiner avec soin si elles ne le contredisent pas. Condillac, par exemple, affirme très positivement l'existence du libre arbitre qui est « le pouvoir de faire ce qu'on ne fait pas et de ne pas faire ce qu'on fait[1]. » Loin de conclure que le Condillacisme soit favorable à l'idée de la liberté, il faut se demander si, contrairement à la pensée de l'auteur, qui croyait avoir trouvé, dans la méthode du *Traité des Sensations*, la solution du problème du libre arbitre, l'admission du libre arbitre n'est pas en contradiction avec la théorie de la sensation transformée. Autre exemple : M. Spencer affirme que l'évolution sociale est soumise à des lois qui en déterminent le cours général, mais « qu'il est néanmoins possible de « troubler ce cours, de le retarder ou de l'alté- « rer » ; et il ajoute qu'en troublant ou altérant ce cours, « on peut faire un mal incalculable[2]. » Voilà une vue juste qui reproduit cette pensée de M. Guizot : « Les hommes ne font pas toute « l'histoire ; elle a des lois qui viennent de plus « haut ; mais les hommes sont dans l'histoire « des êtres actifs et libres qui y produisent des « résultats et y exercent une influence dont ils

[1] *Dissertation sur la liberté*, article 12.

[2] *Introduction à la Science sociale*, pages 433 et 434 de la traduction française.

sont responsables[1]. » Mais, dans l'exposition de sa théorie, M. Spencer nie positivement la réalité du libre arbitre[2]. Comment alors entendre la possibilité de troubler le cours de l'évolution? S'il n'existe aucun élément de liberté, à quelle cause rapporter ce mal qui peut être fait en troublant ce cours? Il y a une contradiction manifeste entre l'idée d'une évolution nécessaire et l'affirmation d'un élément de liberté relative dans cette évolution.

Pour apprécier l'éclectisme, il est très important de distinguer ces deux choses : la valeur de pensées rencontrées dans les écrits d'un philosophe, et la valeur de son système. Il ne faut jamais conclure de la première de ces appréciations à la seconde. Cela dit, abordons l'examen de la doctrine de Victor Cousin.

Il reconnaissait quatre grands systèmes de philosophie: le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Il affirmait, au nom de l'histoire, que l'esprit humain n'en avait pas produit d'autres, et, au nom de la psychologie, qu'il ne pouvait pas en produire d'autres[3]. Ces

[1] Lettre aux éditeurs de *l'Histoire de France racontée à mes petits enfants*.

[2] *Psychologie*, tome I, pages 543 à 545 de la traduction française.

[3] Classification des systèmes philosophiques, dans la quatrième leçon de *l'Histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, 1829.

quatre systèmes étaient parvenus à leur plein développement et s'étaient épuisés dans les luttes qu'ils avaient soutenues les uns contre les autres. M. Jouffroy, rendant compte des travaux de M. Cousin, fixait la date de ce moment mémorable dans l'histoire de la pensée. C'est au commencement du XIXme siècle qu'il n'y avait plus de voies nouvelles à ouvrir, et qu'il fallait se borner à organiser scientifiquement les vérités découvertes, en les dégageant des erreurs auxquelles elles avaient été mêlées[1].

Pour comprendre l'importance des travaux de Victor Cousin, et le juste tribut de reconnaissance dû à sa mémoire, il faut se rappeler dans quel état se trouvait la philosophie française à l'issue des crises de la Révolution et des guerres qui avaient séparé la patrie de Descartes du mouvement intellectuel de l'Europe. Aux Ecoles normales établies par la Convention, les auditeurs pouvaient, une fois par semaine, discuter l'enseignement du professeur. Garat, qui venait d'être ministre de la Convention, et qui devait être plus tard sénateur et

[1] Article publié dans le journal *le Globe*, et reproduit par M. Damiron dans son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*. — Voir l'édition de Bruxelles, tome II, page 210.

comte de l'empire de Bonaparte, occupait la chaire de philosophie. Il enseignait la doctrine de Condillac, et faisait de la sensation la source unique de notre savoir. Saint-Martin prit la parole, comme je l'ai indiqué à propos du mysticisme, et soutint qu'il y a dans l'homme une faculté d'intelligence qui n'a pas la sensation pour origine. Le professeur répondit : « Ce qu'il « m'importe d'abord de dire, c'est que, par cette « doctrine dans laquelle on suppose que nos « sensations et nos idées sont des choses diffé- « rentes, c'est le *platonisme*, le *cartésianisme* et « le *malebranchisme* que vous ressuscitez. Ce « serait un grand malheur si, à l'ouverture des « Ecoles normales et des Ecoles centrales, ces « idoles [1] pouvaient y pénétrer. Toute bonne « philosophie serait perdue ; tous les progrès « dans la connaissance de la nature seraient « arrêtés. C'est pour cela que je regarde comme « un devoir sacré pour un professeur d'analyse « de traiter ces idoles avec le mépris qu'elles « méritent. » Saint-Martin n'eut qu'à se rasseoir, bien dûment convaincu de platonisme, de cartésianisme, de malebranchisme, pour avoir osé soutenir que la sensation n'est pas la source

[1] Allusion aux idoles métaphysiques de Bacon dont le professeur venait de parler.

unique de notre savoir ; la majorité de l'auditoire partageait les vues du professeur [1].

Le dialogue de Garat et du *philosophe inconnu* est une page instructive de l'histoire de la philosophie ; il caractérise une époque. Il est utile de se le rappeler : au commencement de notre siècle, en France, platonisme était un terme de dénigrement, et dire à un philosophe qu'il marchait sur les traces de Descartes était considéré comme une injure. Comment la France philosophique est-elle sortie de ce mépris du passé et de cette ignorance des travaux qui s'étaient accomplis hors de ses frontières ? Comment est-elle arrivée à comprendre que la doctrine de Condillac n'était pas le dernier mot de l'esprit humain ? Divers travaux avaient disposé les esprits à l'étude de l'histoire de la philosophie, et élargi leur horizon. Villers et Mme de Staël avaient ouvert les yeux sur l'Allemagne ; Royer-Collard avait fait connaître les travaux estimables des Ecossais ; de Gérando, malgré l'influence de Condillac qu'il subissait en partie, avait écrit l'histoire des systèmes avec des vues généreuses et une impartialité qui auraient scandalisé Garat. Mais de ce qui

[1] Voir les *Ecoles normales, livre national.* — Débats, tome III, pages 8 à 25 et *l'Histoire de la philosophie allemande*, par Barchon de Penhoën, tome I, pages 325 et suivantes.

n'était qu'une simple tendance, Victor Cousin a fait un des caractères prononcés du mouvement intellectuel ; les connaissances historiques s'infiltraient dans la philosophie française, il les y a versées à flots ; à de simples lueurs, sa parole ardente a fait succéder une éclatante lumière. Cette lumière qu'il a répandue au dehors s'était accrue dans son propre esprit, au cours de son travail. Il avait dit dans un de ses premiers cours : « Enfin voici deux hommes de génie « (Bacon et Descartes). Depuis Platon et Aris- « tote, l'espace intermédiaire est rempli par « des beaux esprits ou par des moines. » Dans cette appréciation dédaigneuse de la fin de la civilisation grecque et de celle du moyen âge, on sent percer les préjugés du XVIIIme siècle. Cousin n'aurait pas pu parler ainsi après avoir édité Proclus et Abélard, et pris part à la décision de l'Académie ouvrant un concours sur saint Thomas qui nous a valu le bel ouvrage de M. Jourdain[1].

Il était réservé au dernier des grands historiens de la philosophie, l'allemand Henri Ritter, de mettre en bonne lumière l'influence de la prédication chrétienne sur la marche de la pen-

[1] *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, par Charles Jourain, 2 vol. in-8°, Paris, Hachette 1858.

sée. Saint Augustin avait beaucoup d'esprit et saint Thomas était un moine ; mais il n'est maintenant aucun écrivain sérieux qui puisse faire l'histoire de la philosophie sans leur accorder une large place dans ses travaux.

Avec des vues toujours plus larges, Victor Cousin a donc été le restaurateur de l'histoire de la philosophie en France. Il a contribué plus que personne à donner aux esprits une impulsion qui a produit et produit encore en grand nombre des ouvrages de haute valeur éclairant d'un jour vif la marche de la pensée dans l'histoire. C'est un service de premier ordre dont des préventions aveugles pourraient seules faire méconnaître l'importance. Ce service général s'est traduit par des bienfaits personnels dont voici un touchant exemple : M. Barthélemy St-Hilaire nous a conservé une lettre dans laquelle un des auditeurs de Victor Cousin, homme d'un âge avancé, lui écrivait : « Depuis « longtemps la doctrine de Condillac, que l'on « avait prescrite à mes jeunes années, me pesait « horriblement. Je la trouvais en opposition « avec les sentiments que les leçons du malheur « avaient développés en moi. J'aspirais à leur « donner une sanction dans une métaphysique « élevée. J'étais en pleine révolte contre les « doctrines de Cabanis, de Volney, qui em-

« poisonnaient alors l'enseignement public. » L'écrivain de ces lignes remercie avec effusion l'homme qui avait brisé le cadre étroit dans lequel on avait enfermé sa pensée, en l'initiant à des théories dont il avait continué l'étude dans les œuvres de Descartes, de Leibniz et de Malebranche [1].

En restaurant l'étude de l'histoire, et en ouvrant ainsi de larges horizons à la pensée, Victor Cousin a donné sur un écueil. Il a admis, à un moment de sa carrière, que l'histoire de la philosophie peut être la source de la philosophie même, qu'on peut faire une philosophie avec d'autres philosophies, comme on fait une histoire avec d'autres histoires. C'est là le caractère propre de l'éclectisme. L'éclectisme entendu dans ce sens dégénère presque inévitablement en syncrétisme. C'est une philosophie négative, puisque c'est la négation de la possibilité d'atteindre le principe d'un essai de synthèse universelle qui constituerait un système. M. Barthélemy St-Hilaire, auquel l'admiration affectueuse qu'il éprouvait pour Victor Cousin n'enlevait pas la fermeté et l'indépendance de son jugement, reconnaît avec douleur

[1] *Victor Cousin. Sa vie et sa correspondance.* Tome III, page 480.

que l'éclectisme érigé en doctrine par son illustre ami « ne serait pas moins que la destruction radicale de la philosophie [1]. » C'est bien ainsi que l'entendait Jouffroy qui acceptait cette destruction lorsqu'il écrivait, dans l'article du *Globe* cité plus haut : « Faire un système est aujourd'hui un travail d'enfant, que les philosophes « devraient laisser aux femmes du monde qui « ont du temps et de l'esprit à perdre. » Il voulait qu'on se bornât à dresser un catalogue des vérités que l'on estimerait avoir été découvertes par les différents philosophes, et le fond de sa pensée était probablement qu'il fallait renoncer aux tentatives de synthèse générale, qui sont l'essence même de la philosophie, pour se borner aux études psychologiques dans lesquelles il excellait.

L'éclectisme exerça sur la pensée française une influence considérable ; mais cette influence fut passagère. Ces deux faits : l'influence de la doctrine et son déclin, se trouvent constatés par la comparaison de l'édition du Dictionnaire de l'Académie de 1835 et de celle de 1877. En 1835, Victor Cousin était dans tout l'éclat de sa renommée et de son influence. On lit dans le dictionnaire : « L'éclectisme *a* beaucoup de par-

[1] *Ibid.*, tome I, page 303.

« tisans. » En 1877, Cousin était mort depuis dix ans ; on lit dans le dictionnaire : « L'éclec- « tisme *a eu* beaucoup de partisans. » Le présent du verbe *avoir* remplacé par le passé signale la chute de l'éclectisme que son fondateur, du reste, nous le verrons, avait lui-même abandonné dans la dernière période de sa vie. L'étude des grands mouvements de la pensée, l'attention fortement attirée sur les œuvres de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Leibniz, avait réveillé le véritable esprit philosophique ; puis, l'éclectisme considéré comme une doctrine se heurtait à une objection insurmontable : « Pour faire ce choix judicieux qui constitue « l'éclectisme, il faut avoir préalablement une « mesure de laquelle on rapproche les théories « antérieures, afin d'accepter les unes et de « repousser les autres. Or, le pricipe qui vous « sert de règle n'a plus rien d'éclectique. C'est « un système si bien arrêté qu'il ne fléchit « devant aucun autre. C'est un juge dont la « sentence est sans appel, et qui la prononce « au nom de la vérité qu'il possède, ou croit « posséder[1]. » En deux mots : tout choix suppose un criterium.

Quand saint Paul recommandait aux Thessa-

[1] *Ibid.*, tome II, page 546.

loniciens d'examiner toutes choses et de retenir ce qui est bon, il donnait pour règle du choix à faire la foi des chrétiens. Quand saint Clément exhortait ses lecteurs à faire leur profit des éléments de vérité contenus dans les écrits des sages du paganisme, c'est à l'aide de la pleine lumière de l'Evangile qu'il voulait qu'on discernât les rayons épars de cette lumière. Leibniz trouvait que « la belle harmonie des vérités qu'on « envisage tout d'un coup, dans un système « réglé, satisfait l'esprit bien plus que la plus « agréable musique[1]. » Il pensait avoir formulé un système bien réglé, et ce système était pour lui le criterium au moyen duquel il pouvait constater que « la vérité est plus répandue qu'on ne « le pense. » Quel pouvait être le criterium de Victor Cousin ?

Il a fait une fois une tentative assez étrange pour établir que le sens commun est le juge des systèmes, parce qu'il est des croyances fournies par la nature qui constituent une métaphysique naturelle dont la vraie philosophie est l'expression scientifique. Il est « une haute méta- « physique qui va sans cesse s'éclaircissant et « s'agrandissant par les efforts de quelques sages

[1] *Discours touchant la méthode de la certitude.* Edition Erdmann, page 175.

« répandus à travers les siècles. » Cette haute métaphysique a son fondement, sa règle et son juge dans la métaphysique naturelle qui est l'expression du sens commun. Cette métaphysique naturelle existe dans la conscience de tout homme, pourvu que « les préjugés du vice et du « crime n'aient pas corrompu ou éteint en lui la « lumière naturelle [1]. » Les vérités de sens commun au nom desquelles on peut juger tous les systèmes sont entre autres :

L'existence d'un Dieu, Créateur et Providence ;

L'immatérialité de l'âme et l'espoir de son immortalité ;

La conscience du devoir.

Il est vraiment extraordinaire qu'un historien de la pensée humaine ait oublié que le sens commun parle tout autrement en Asie et en Afrique qu'en Europe. Il est plus extraordinaire encore qu'il n'ait pas pris garde qu'il était conduit à placer l'honnête Spinoza, et tant d'autres penseurs qui ont formellement nié les données de sa métaphysique naturelle, au nombre des hommes placés sous l'influence des préjugés du vice et du crime. Pour expliquer cette forte aberration de la pensée de Victor Cousin, il faut se rappeler le moment où elle s'est le plus

[1] *Philosophie populaire*. Paris 1848, page 9; voir aussi les pages 3 et 13.

fortement manifestée. On était en 1848. L'inquiétude était dans tous les esprits; les fondements de l'ordre social paraissaient ébranlés. « Le général Cavaignac, chef du pouvoir exé- « cutif, demanda que l'Académie des sciences « morales et politiques concourût à la défense « des principes sociaux attaqués par des publi- « cations de tous genres. Persuadé qu'il ne suf- « fisait pas de rétablir l'ordre matériel au moyen « de la force, si l'on ne rétablissait pas l'ordre « moral à l'aide d'idées vraies, il regardait « comme nécessaire de pacifier les esprits en « les éclairant. Il avait dès lors pensé que l'Aca- « démie pourrait participer à une œuvre aussi « utile, et seconder les efforts du gouverne- « ment, en mettant la science au service de la « société et de la civilisation [1]. » Pour répondre à cette demande, l'Académie décida la publication de *Petits Traités* qui devaient paraître tous les quinze jours au moins et être répandus dans le public au prix de 40 centimes. Victor Cousin rédigea le premier de ces traités intitulé *Justice et Charité* [2]. En même temps il publia

[1] Académie des sciences morales et politiques. — Procès-verbal de la séance extraordinaire du lundi 17 juillet 1848.

[2] Aux librairies Firmin Didot, Pagnerre et Paulin, 58 pages petit format. Le 13me de ces traités (le dernier, si je ne me trompe) est intitulé *De la Providence*, par M. Damiron, 1849.

personnellement sa *Philosophie populaire*, où il mettait les vérités de sens commun sous la protection du Vicaire savoyard, afin que les républicains de Paris pussent lire « en toute sûreté de conscience » des pages écrites par le républicain auteur du *Contrat social.*

L'état violent dans lequel la révolution de 1848 avait jeté l'esprit public, et le désir de seconder les projets du général Cavaignac pour le rétablissement de l'ordre, expliquent la tentative de Victor Cousin; mais, au point de vue philosophique, cette tentative n'a qu'une valeur de curiosité. Le sens commun, accepté comme un guide pour le choix à faire dans les doctrines des philosophes, n'étant pas admissible, que reste-t-il? Quel sera le criterium? où sera le juge?

Le juge sera l'individu qui choisit; mais il faut s'entendre. C'est toujours et nécessairement l'individu qui accepte telle ou telle affirmation, mais il y a deux cas fort différents: Lorsque l'individu a fait choix d'une croyance de foi ou d'un système de philosophie, il a dans cette croyance ou dans ce système un guide pour reconnaître partout les éléments de la vérité. Mais, s'il n'a pas fait un choix de cette espèce, il n'a pour guide que sa nature personnelle et les dispositions variables de

cette nature; il arrive alors à « cet éclectisme « léger et superficiel qui, plutôt par indifférence « que par impartialité, ne se fixe nulle « part, sous prétexte que la vérité est partout, « et montre une répugnance invincible pour « tout ce qui ressemble à un système[1]. » La littérature de la France contemporaine offre bien des exemples de l'éclectisme ainsi caractérisé par M. Vacherot; mais c'est en Allemagne qu'on trouve le représentant le plus illustre de cette tendance. Gœthe nous a livré lui-même le secret de son éclectisme; il déclare que « rien n'est plus légitime pour chacun de « nous que de choisir dans ce qui l'entoure, « dans ce qui se passe autour de lui, dans ce « qu'il lit, tout ce qui est en harmonie avec sa « propre nature pour se l'approprier, — de s'assimiler ainsi tout ce qui, soit dans la théorie, « soit dans la pratique, peut servir à son pro- « grès et à son développement[2]. » Il met la règle en pratique. Il est spinoziste à ses heures, s'enivrant de la contemplation mystique de l'unité; mais il est aussi, à d'autres heures, sous le charme de la théorie des monades de Leibniz. De la maxime des Stoïciens : *Sustine et abstine,*

[1] Vacherot. *Histoire de l'École d'Alexandrie*. Tome III, p. 451.
[2] E. Caro. *La philosophie de Gœthe*, pages 212 à 213.

il accepte la première partie, parce qu'il faut accepter ce qu'il est impossible d'éviter; mais il rejette la seconde parce qu'il faut, selon le précepte d'Epicure, goûter avec joie les dons brillants de la vie[1]. C'est donc Gœthe qui choisit, quoi? La vérité? Non pas, mais tout ce qui sert à son progrès et à son développement. Qui est-ce qui décide si son progrès est bon ou mauvais, si son développement est conforme ou non à une règle légitime? Lui-même, selon sa nature. Et comme sa nature a plusieurs faces, et demande à se développer dans diverses directions, il est, comme il l'a explicitement reconnu, tantôt polythéiste, tantôt panthéiste et tantôt théiste, selon la variété de ses dispositions. Voilà comment, sans autre règle de choix que sa nature personnelle, l'éclectique devient un sceptique parfait. Aussi, Alfred de Musset, dans sa *Confession d'un enfant du siècle,* signale Gœthe comme un des principaux artisans de ce doute universel qui avait gagné les hommes de sa génération, et l'avait livré sans défense, lui le poète infortuné, à toutes les séductions d'une nature ardente et sensuelle.

C'est ainsi que l'éclectisme érigé en système

[1] *Ibid.*, page 214.

produit le scepticisme, et doit être classé au nombre des philosophies négatives. La prétention de choisir la vérité partout, sans avoir de règle pour la reconnaître, conduit à tout accepter, c'est-à-dire à ne voir la vérité nulle part. Mais l'apparition de cette philosophie négative sur la scène de l'histoire fournit des données à prendre en sérieuse considération pour les essais de construction d'une philosophie positive.

L'éclectisme attire fortement l'attention sur l'importance de l'histoire de la philosophie. Il peut sembler que l'histoire des opinions n'importe pas à celui qui possède un système qu'il considère comme l'expression de la vérité. Cela est vrai pour un esprit que domine l'esprit systématique; mais la question se pose tout autrement si l'on a une idée juste de la méthode. La base d'une bonne philosophie est une analyse aussi complète que possible, c'est-à-dire la constatation de tous les éléments de l'univers accessibles à notre observation. Chacun peut constater directement les faits psychiques dans son propre esprit; mais l'histoire de la philosophie met ces faits dans une vive lumière, les grossit à la façon d'un microscope. Tout système en effet est le produit de l'esprit de l'homme, et l'on trouve à son point de départ

quelque fait de la nature humaine. Ces faits deviennent la base de systèmes exclusifs qui leur donnent des proportions démesurées, mais qui ne permettent pas de les laisser dans l'oubli. C'est ainsi que l'histoire éclaire la psychologie et que la psychologie facilite l'explication de l'origine des systèmes. Cette considération a une portée plus grande encore. Il y a, dans la formation des doctrines, une part de l'esprit qui est leur instrument, mais une part aussi des données de l'expérience objective. C'est toujours quelqu'un des éléments de l'univers qui devient la base des synthèses prématurées [1], et ces éléments, mis en vive lumière par le fait même de leur emploi abusif, s'imposent à l'attention du penseur qui désire que son analyse soit complète.

Il n'y a pas de la vérité dans tous les systèmes; cette affirmation est l'erreur de l'éclectisme ; mais, ce qui est fort différent, tout système faux repose sur une donnée vraie qu'il dénature. Comme le dit Bossuet : « les routes « par où on s'égare tiennent toujours au grand « chemin, et, en considérant où l'égarement a « commencé, on marche plus sûrement dans la « droite voie [2]. » L'Ecole d'Ionie, par exemple,

[1] Voir *Œuvres inédites de Maine de Biran*, tome I, p. CLVI.
[2] *Histoire universelle.*

a produit des systèmes faux. Admettre, comme quelques-uns de ses chefs, des transformations sans un principe transformateur, est une erreur de premier ordre qui hante encore l'esprit de certains philosophes modernes. Mais, en attirant l'attention sur l'évolution et la transformation des phénomènes, cette école empêche de laisser de côté une vérité souvent méconnue. L'Ecole italique rappelle que la recherche de l'unité est la fonction la plus élevée de la raison ; elle rend ainsi un vrai service à la pensée, mais elle s'égare dans une théorie radicalement fausse lorsqu'elle arrive, avec Parménide, à concevoir une unité exclusive de la réalité des existences multiples.

L'éclectisme, en rappelant l'utilité de l'histoire de la philosophie, rend encore un grand service à ceux qui s'efforcent d'établir un système sérieux. Ce service est relatif au choix d'une hypothèse pour la détermination du principe premier. Le caractère propre de l'esprit systématique, dont l'empirisme et le rationalisme sont les deux manifestations les plus importantes, est l'oubli ou le mépris du passé. L'homme imbu de cet esprit croit découvrir seul, dans sa raison ou dans son expérience, la source de toute vérité; que lui importe ce que les autres ont pensé avant lui ? Mais, lorsqu'on

a compris la nature de la méthode scientifique, lorsqu'on a constaté que l'hypothèse est, avec l'expérience et la raison, le troisième des facteurs de la science, et que l'hypothèse est le produit du génie, c'est-à-dire d'une spontanéité de l'esprit qui est, pour les grandes découvertes, le privilège de quelques individus ; lorsqu'on sait enfin qu'on rencontre dans l'histoire des hypothèses vraies, dont quelques-unes, longtemps mises en oubli, ont attendu des siècles pour être vérifiées et acceptées, alors on ne veut ni oublier, ni mépriser l'histoire. Dans la recherche d'une hypothèse philosophique, il est naturel, il est plus ou moins indispensable, de s'enquérir des travaux des hommes de génie qui nous ont devancés. Il faut appeler l'histoire à son aide, c'est ce que l'éclectisme nous rappelle utilement, mais il ne faut pas demander à l'histoire ce qu'elle ne saurait donner, c'est-à-dire un système édifié par la réunion de matériaux pris dans tous les systèmes antérieurs. L'histoire même proteste contre une telle prétention, parce qu'elle nous met en présence de doctrines, non seulement diverses, mais absolument opposées dans les principes qui leur servent de fondement. Il ne faut pas vouloir concilier ce qui est inconciliable, identifier des éléments distincts, et, en

supprimant les barrières qui séparent la lumière des ténèbres, la vérité de l'erreur, entourer la pensée d'un brouillard sombre et malfaisant. La tâche du philosophe est de chercher, pour le problème universel, une solution plus profonde et plus vraie que celles qui nous sont proposées par les esprits systématiques. S'il n'est pas aveuglé par une confiance aveugle en lui-même, ou par une idée fausse de la méthode, il consultera donc les annales de l'histoire. Sans renoncer à la spontanéité de sa pensée individuelle, il se demandera si la vérité a attendu qu'il soit venu dans le monde pour y faire son apparition, s'il n'existerait pas, dans la tradition intellectuelle du genre humain, cet or que, selon l'expression de Leibniz, il faut dégager de la boue, c'est-à-dire le germe d'une philosophie qui, n'ayant pas porté ses conséquences légitimes, constituerait, en se présentant dans les conditions de la science moderne, une vérité ancienne dans son principe et nouvelle dans ses développements.

Le fondateur de l'éclectisme français, après les premiers écarts de sa pensée, est arrivé à une conception de cette nature. C'est en 1829 qu'il avait hautement arboré le drapeau de l'éclectisme considéré comme la seule philosophie possible, ce qui revenait au fond à la néga-

tion de la philosophie. En 1853, il écrivait : « On « s'obstine à représenter l'éclectisme comme la « doctrine à laquelle on daigne attacher notre « nom. Nous le déclarons : l'éclectisme nous « est bien cher, sans doute, car il est à nos yeux « la lumière de l'histoire de la philosophie, mais « le foyer de cette lumière est ailleurs..... Notre « vraie doctrine, notre vrai drapeau est le spi- « ritualisme, cette philosophie aussi solide que « généreuse, qui commence avec Socrate et « Platon, que l'Evangile a répandue dans le « monde, que Descartes a mise sous les formes « sévères du génie moderne, qui a été, au « XVII[e] siècle, une des gloires et des forces de « la patrie, qui a péri avec la grandeur natio- « nale au XVIII[e]..... On lui donne à bon droit « le nom de spiritualisme, parce que son carac- « tère est de subordonner les sens à l'esprit, et « de tendre par tous les moyens que la raison « avoue, à élever et à agrandir l'homme. Elle « enseigne la spiritualité de l'âme, la liberté et « la responsabilité des actions humaines, l'obli- « gation morale, la vertu désintéressée, la di- « gnité de la justice, la beauté de la charité ; « et par delà les limites de ce monde elle « montre un Dieu, auteur et type de l'huma- « nité, qui, après l'avoir faite évidemment pour « une fin excellente, ne l'abandonnera pas dans

« le développement mystérieux de sa desti- « née [1]. »

Il y aurait plusieurs remarques à faire sur ce passage ; mais, pour rester dans le cadre de mon étude, je me borne à constater que Victor Cousin, en avançant dans sa carrière, a explicitement reconnu que pour choisir la part de vérité des divers systèmes, il est indispensable de posséder un principe qui permette de faire ce choix. Il adopte une doctrine qui appelle l'histoire à son aide, mais n'en est plus le produit, en ce sens qu'elle ne serait que la réunion de toutes les doctrines. Il indique dans l'histoire les traces d'une ligne de lumière qui se dessine sur les ténèbres de l'erreur. Ce système de lumière, il lui donne le nom de spiritualisme ; mais voici ce qui mérite une attention spéciale. Dans sa classification des systèmes, il n'en avait reconnu que quatre : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Le scepticisme et le mysticisme étant des doctrines négatives, il ne restait donc que deux philosophies affirmatives : le sensualisme et l'idéalisme, et je ne sais pas qu'il ait renoncé à cette classification pour en indiquer une autre.

[1] *Du vrai, du beau et du bien.* Avant-propos de l'édition de 1858.

Son spiritualisme se trouve donc inclus dans l'idéalisme ; ces deux doctrines sont réunies sous une désignation commune, et par conséquent plus ou moins assimilées. Elles sont cependant profondément différentes. Leur confusion n'a-t-elle pas été l'origine de considérables erreurs ? La tâche la plus importante proposée à la philosophie contemporaine ne serait-elle pas de bien distinguer ces deux philosophies, non seulement diverses mais contradictoires, et de fonder le spiritualisme vrai ? Ce spiritualisme vrai ne serait-il pas l'or que le grand Leibniz lui-même n'avait pas tout à fait épuré, en le dégageant de l'alliage d'autres doctrines ? Ces questions doivent être discutées dans l'étude des philosophies positives ; il suffisait ici de les indiquer.

CONCLUSION

On peut affirmer, à la lumière de l'histoire, que les recherches de la philosophie sont le produit d'un instinct indestructible de la pensée. L'homme qui se recueille, qui, laissant momentanément de côté les préoccupations de la vie extérieure, porte ses regards sur lui-même, voit surgir du fond de son âme le problème de la destinée humaine. Ce problème qui se posait pour le pauvre Bassoutos dont il a été parlé dans l'introduction de ce travail, se pose pour les hommes sérieux de tous les temps. Or le problème de la destinée humaine est intimement lié à la question de la nature du principe de l'univers, question qui est l'objet de la philosophie.

Toutes les fois que la philosophie s'est trouvée en présence des doctrines négatives qui lui contestent le droit d'être, elle n'a pas tardé à reprendre son cours. On peut même signaler

ici l'application au monde intellectuel d'une des lois de la mécanique : l'égalité de la réaction à l'action. Plus la négation de la philosophie se montre avec puissance, plus est puissante l'affirmation qui lui succède. Lorsque, en feuilletant l'histoire, on est arrivé à la période sceptique qui produit les sophistes d'Athènes, il n'y a qu'à tourner la page pour rencontrer le splendide développement de la pensée spéculative dans les travaux des successeurs de Socrate. A l'effort de Kant pour nier la valeur de la métaphysique, succède le prodigieux élan de la philosophie allemande moderne. De nos jours enfin, il n'y a qu'à observer ce qui se passe en France pour constater que la pensée a brisé le joug étroit du positivisme d'Auguste Comte, et qu'elle aborde avec zèle l'étude des grands problèmes dont le positivisme voulait interdire l'accès. Il faudrait ignorer l'histoire pour penser que les philosophies négatives prendront définitivement possession de l'intelligence humaine. Ces doctrines se dressent comme des obstacles devant les tentatives des philosophies affirmatives, mais elles rendent à ces philosophies des services positifs qui ne doivent pas être méconnus, et qu'il convient d'indiquer ou de rappeler ici.

Le scepticisme met en évidence un fait de la

plus haute importance, c'est que la raison peut arriver à douter de sa propre valeur. Il est vrai que, comme le dit Pascal, « nous avons une « idée de la vérité invincible à tout le pyrrho- « nisme ; » mais il est également vrai que « nous « avons une impuissance de prouver invincible « à tout le dogmatisme[1]. » Comment rendre compte de cette situation de la pensée? Comment le doute de la raison sur sa propre valeur est-il à la fois possible et impossible? Une philosophie qui n'aborderait pas cette question demeurerait incomplète ; la présence du scepticisme la pose, empêche de l'oublier et d'en méconnaître l'importance.

Le traditionalisme attire l'attention sur le rôle de la tradition dans la formation de la pensée. Il met en garde contre la prétention cartésienne de s'enfermer dans un isolement absolu. Il conduit à se demander, et la question est d'une importance extrême, si la tradition ne pourrait pas contenir le germe des hypothèses les meilleures pour la solution du problème universel.

Le positivisme rappelle la nécessité de considérer l'expérience comme la seule base sur laquelle puissent s'élever des doctrines sérieu-

[1] *Pensées*. Grandeur et misère de l'homme.

ses. Il préserve la pensée des illusions du rationalisme, de la prétention insensée de construire l'univers au lieu de l'observer.

Le dualisme, en mettant l'accent sur la diversité irréductible de plusieurs classes de phénomènes, s'oppose aux tentatives inconsidérées d'un monisme qui, voulant identifier ce qui est distinct, produit des synthèses fallacieuses reposant sur des inductions précipitées.

Le criticisme, en renonçant à la solution rationnelle du problème philosophique, attire fortement l'attention sur le sentiment du devoir. Il méconnaît la vraie nature du fait de l'obligation morale, mais il le signale avec un tel éclat que toute philosophie sérieuse est maintenant obligée d'en tenir compte; et c'est là un service de premier ordre rendu à la cause de la vérité.

Le mysticisme, par la puissance de son élan vers un monde supérieur à l'expérience, rappelle les bornes de la science humaine, et impose à cette science la nécessité d'admettre la réalité de quelque chose qui la dépasse.

L'éclectisme enfin délivre la pensée de dispositions étroites, lui ouvre de vastes horizons, et, par son impuissance même, conduit à la recherche d'une vérité centrale qui peut seule permettre de reconnaître les éléments de la vérité partout où ils se trouvent.

C'est ainsi que les philosophies négatives renferment des données précieuses pour la construction d'un système vrai. Pour reprendre la comparaison dont j'ai fait usage au début de ce travail, sans se laisser arrêter par les arguments des négatifs dans l'avenue qui conduit à l'édifice des systèmes de philosophie, il faut, avant de franchir la porte de cet édifice, reconnaître les services rendus par ceux qui voulaient en interdire l'entrée.

TABLE DES MATIÈRES

Les articles dont le titre est marqué d'un astérisque ont été primitivement publiés dans la *Bibliothèque universelle*, années 1896 à 1899.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	APR 12 1950		
C28 (1149) 100M			

